١١١٨ م ١١١٥ هـ

بزدوي

مولانا احمد جلبي ايكاه زمانين
فنايه اولاني وقف سلطانيدن
ايدي بو كتاب متن بزدوي آنده
مولانا اصحاف سلماه موقيع اوقوسكر
الحمد لله الذي عدد اوراق
٢٢٣

محمد احسانك كتب يلحمه الالم
الى الورى هدا الكتب ذو سعه
لكنه تصديق قول نبينا

وهو الذي لم ينسج الا في الكرم
ما حسنهم الى وكنف وما احترم
لا خير في جسم لعين لا ينعم

سبحان من وضع الاشيا مواضعها وفرق العز والاذلال تفريقا
و عاقل عاقل اعيت مذاهبه وجاهل جاهل تلقاه مرزوقا
هذا الذي ترك الاوهام حايره وصير العالم النحرير زنديقا

عناية الخلق شمل الحق بائن
عند السلطان ذو الطول والعرض
ينادي جبرئيل على سماء
فهو السلطان ظل الله في الارض

سلطاني

19

اللهم اجمع بيننا وادع الشمل من بيننا
لئن كنت عني في العيان مغيبا
فانت عن قلبي وذهني غائب
اذا استاف العيان فكن ناظرا
تمثلت لي الخلوة بكل جانب

عدد اوراق اكي يوز يكرمي اوچ

وليس يزيد الشمس نورا وبهجة
اطالة ذي مدح واطراء مادح

تمام كلوا ايكي بيريناه
كلامي بخشد كنه آه آه
قتاده از ره سبز فراهش ولان
بجاي كه هركز نروئي كياه

تحريره الفقير
محمد بن علي الكاتب

سلطاني

١٢٧٠

Süleymaniye U. Küt.
Kısmı Fatih
Yeni kayıt No.
Eski kayıt No. 1230
K. 1318

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر وتمم بالخير

الحمد لله خالق النسم ورازق القسم مبدع البدائع وشارع الشرائع دينا رضيا ونورا مضيئا
وذكرا للأنام ومطية إلى دار السلام أحمده على الوسع والإمكان وأستعينه على طلب الرضوان
وسائر أسباب الغفران وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدا عبده ورسوله
وأصلي عليه وعلى آله وأصحابه وعلى الأنبياء والمرسلين وأصحابهم أجمعين قال الشيخ الإمام
الأجل الزاهد فخر الإسلام والمسلمين رضي الله عنه وعن والديه وعن أصحابه أجمعين العلم نوعان
علم التوحيد والصفات وعلم الفقه والشرائع والأحكام والأصل في القسم الأول هو التمسك
بالكتاب والسنة ومجانبة الهوى والبدعة ولزوم طريق السنة والجماعة الذي كان
عليه الصحابة والتابعون ومضى عليه الصالحون وهو الذي عليه أدركنا مشايخنا وكان على ذلك
سلفنا أعني أبا حنيفة وأبا يوسف ومحمدا رحمهم الله وعامة أصحابهم وقد صنف أبو حنيفة رحمه الله
في ذلك كتاب الفقه الأكبر وذكر فيه إثبات الصفات وإثبات تقدير الخير والشر من الله تعالى
وأن ذلك كله بمشيئته وأثبت فيه الاستطاعة مع الفعل وأن أفعال العباد مخلوقة يخلقها الله تعالى
إياها كلها ورد القول بالأصلح وصنف كتاب العالم والمتعلم وكتاب الرسالة وقال فيه
لا نكفر أحدا بذنب ولا نخرجه عن الإيمان وتورع لو كان في علم الأصول إماما صادقا وقد صح
عن أبي يوسف رحمه الله أنه قال ناظرت أبا حنيفة في مسألة خلق القرآن ستة أشهر فاتفق رأيي
ورأيه على أن من قال بخلق القرآن فهو كافر وصح هذا القول عن محمد رحمه الله ودلت المسائل
المتفرقة عن أصحابنا في المبسوط وغير المبسوط على أنهم لم يميلوا إلى شيء من مذاهب
الاعتزال وإلى سائر الأهواء وأنهم قالوا بجميعه رؤية الله تعالى بالأبصار في دار الآخرة
وحقيقة عذاب القبر لمن شاء وحقيقة خلق الجنة والنار وقال أبو حنيفة رحمه الله [illegible]
[illegible] وقالوا بجميعه سائر أحكام الآخرة على ما نطق به الكتاب والسنة وهذا
يطول تعداده والقسم الثاني وهو الفقه وهو ثلاثة أقسام علم المشروع بنفسه والقسم
الثاني إتقان المعرفة به وهو معرفة النصوص بمعانيها وضبط الأصول بفروعها و
القسم الثالث وهو العمل به حتى لا يصير نفس العلم مقصودا فإذا تمت هذه الأوجه
كان فقيها وقد دل على هذا المعنى أن الله تعالى سمى علم الشريعة حكمة فقال يؤتي الحكمة من يشاء
ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا وقد فسر ابن عباس رضي الله عنه الحكمة في القرآن
بعلم الحلال والحرام وقال ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة أي بالفقه
والشريعة والحكمة في اللغة عبارة عن العلم والعمل وكذلك موضع اشتقاق هذا الاسم وهو الفقه

دليل عليه وهو العلم بصفة الإيمان مع اتصال العمل به قال الشاعر ارسلت فيها فقيها حكيما
فقيها بذوات الأيام سماه فقيها لعلمه بما يصلح وبما لا يصلح والعمل به فمن حوى هذه الجملة
كان فقيها مطلقا وإلا فهو فقيه من وجه دون وجه وقد ندب الله تعالى إليه بقوله فلولا نفر
من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم وصفهم بالإنذار
وهو الدعوة إلى العلم والعمل وقال النبي عليه السلام خياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام إذا
فقهوا وقال إذا أراد الله بعبد خيرا فقهه في الدين وأصحابنا رحمهم الله هم السابقون
في هذا الباب ولهم الرتبة العليا والدرجة القصوى في علم الشريعة وهم الراسخون
في علم الكتاب والسنة وملازمة القدوة وهم أصحاب الحديث والمعاني أما المعاني فقد
سلم لهم العلماء حتى سموهم أصحاب الرأي والرأي اسم للفقه الذي ذكرنا وهم أولى بالحديث
أيضا ألا ترى أنهم جوزوا نسخ الكتاب بالسنة لقوة منزلة السنة عندهم وعملوا بالمراسيل
أيضا تمسكا بالسنة والحديث ورأوا العمل به مع الإرسال أولى من العمل بالرأي ومن رد
المراسيل فقد رد كثيرا من السنة وعمل بالفرع بتعطيل الأصل وقدموا رواية المجهول
على القياس وقدموا قول الصحابي على القياس وقال محمد رحمه الله في كتاب أدب القاضي
لا يستقيم الحديث إلا بالرأي ولا يستقيم الرأي إلا بالحديث حتى إن من لا يحسن الحديث
أو علم الحديث ولا يحسن الرأي فلا يصلح للقضاء والفتوى وملأ كتبه من الحديث ومن
استراح بظاهر الحديث عن تحمل المعاني ونكل عن تخريج الفروع على الأصول نسب إلى ظاهر
الحديث وهذا الكتاب لبيان النصوص بمعانيها وتعريف الأصول بفروعها على شرط
الإيجاز والاختصار إن شاء الله تعالى وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب حسبنا الله
اعلم أن أصول الشرع ثلاثة الكتاب والسنة والإجماع والأصل الرابع هو القياس بالمعنى
المستنبط من هذه الأصول أما الكتاب فالقرآن المنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم
المكتوب في المصاحف المنقول عن النبي عليه السلام نقلا متواترا بلا شبهة وهو النظم
والمعنى جميعا في قول عامة العلماء وهو الصحيح من مذهب أبي حنيفة عندنا إلا أنه لم يجعل النظم
ركنا لازما في حق جواز الصلاة خاصة على ما نعرف في موضعه وجعل المعنى ركنا لازما
والنظم ركنا يحتمل السقوط رخصة بمنزلة التصديق في الإيمان إنه ركن أصلي والإقرار ركن
زائد على ما نعرف في موضعه إن شاء الله تعالى وإنما تعرف أحكام الشرع بمعرفة أقسام النظم
والمعنى وذلك أربعة أقسام فيما يرجع إلى معرفة أحكام الشرع القسم الأول في وجوه
النظم صيغة ولغة والثاني في وجوه البيان بذلك النظم والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم

وجريانه في باب البيان والرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني على حسب الوسع
والامكان واصابة التوفيق اما القسم الاول فاربعة اوجه الخاص والعام والمشترك
والماول والقسم الثاني اربعة اوجه ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم وانما تحقق
معرفة هذه الاقسام باربعة اخرى في مقابلتها وهي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه
والقسم الثالث اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية والقسم الرابع اربعة
اوجه ايضا الاستدلال بعبارته وباشارته وبدلالته وباقتضائه وبعد معرفة هذه
الاقسام قسم خامس وهو وجوه اربعة ايضا معرفة مواضعها وترتيبها و
معانيها واحكامها واصل الشرع هو الكتاب والسنة ولا خلل لاحد الى تعرف
ما في هذا الاصل الا بلزوم محافظة النظم ومعرفة اقسامه ومعانيه مفتقرا الى الله
مستعينا به راجيا ان يوفقه بفضله اما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى واحد
على الانفراد وانقطاع المشاركة وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد وهو ماخوذ
من قولهم اختص فلان بكذا اي انفرد به وفلان خاص فلان اي منفرد به ولخصاصه
اسم للحاجة الموجبة للانفراد عن المال وعن اسباب نيل المال فصار الخصوص عبارة عما يوجب
الانفراد وبقطع الشركة فاذا اريد خصوص الجنس قيل انسان لانه خاص من بين
سائر الاجناس واذا اريد خصوص النوع قيل رجل واذا اريد خصوص العين
قيل عمرو وهذا بيان الخصوص والعام ما بعده وهو كل لفظ ينتظم جمعا من الاسماء
لفظا او معنى ومعنى قولنا من الاسماء يعني المسميات هنا ومعنى قولنا لفظا او معنى
هو تفسير الانتظام يعني انه ينتظم الاسماء لفظا مرة ومثل قولنا زيدون
ونحوها ومعنى مثل من وما ونحوهما والعموم في اللغة الشمول يقال مطر عام اي
شمل الامكنة وخصب عام اي عم الاعيان ووسع البلاد ونخلة عميمة اي طويلة
والقرابة اذا توسعت انتهت الى العموم وهو كالشيء اسم عام يتناول كل
موجود عندنا ولا يتناول المعدوم خلافا للمعتزلة وان كان كل موجود ينفرد باسم
الخاص وقد ذكر الجصاص ان العام ما ينتظم جمعا من الاسماء او المعاني وقولهم والمعاني
هذا سهو منه او ماول لان المعاني لا تتعدد الا عند اختلافها وتغايرها وعند اختلافها
وتغايرها لا ينتظمها لفظ واحد بل يحتمل كل واحد منها على الانفراد وهذا يسمى مشتركا
وقد ذكر بعد هذا ان المشترك لا عموم له فثبت انه سهو او ماول وتاويله ان المعنى الواحد
لما تعدد محله سمي معاني مجازا لا اجتماع بحاله لكن كان يعني لقولهم والمعاني والصحيح انه سهو

واما المشترك فكل لفظ احتمل معنى من المعاني المختلفة او اسما من الاسماء على اختلاف المعاني
على وجه لا يثبت الا واحد من الجملة مرادا به مثل العين اسم لعين الناظر وعين الشمس وعين الميزان
وعين الماء وغير ذلك ومثل المولى والقرء من الاسماء وهو ماخوذ من الاشتراك ولا عموم
لهذا اللفظ وهو مثل الصريم اسم لليل والصبح جميعا على الاحتمال لا على العموم وهذا
يقارب المجمل لان المشترك يحتمل الادراك بالتامل في معنى الكلام لغة برجحان بعض الوجوه
فقبل ظهور الرجحان يسمى مشتركا واما المجمل فما لا يدرك لغة لمعنى زائد ثبت شرعا
او لانسداد باب الترجيح لغة فوجب الرجوع فيه الى بيان المجمل على ما يعرف في موضعه
ان شاء الله تعالى واما الماول فما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الراي ماخوذ
من آل يؤول اذا رجع واولته اذا رجعته وصرفته لانك لما تاملت في موضع اللفظ
فصرفت اللفظ الى بعض المعاني خاصة فقد اولته اليه وصار ذلك عاقبة الاحتمال بنوا
الراي قال الله تعالى هل ينظرون الا تاويله اي عاقبته وليس هذا كالمجمل اذا عرف بعض
وجوهه ببيان المجمل فانه يسمى مفسرا لانه عرف بدليل قاطع فسمي مفسرا اي مكشوفا
كشفا بلا شبهة ماخوذ من قولهم اسفر الصبح اذا اضاء اضاءة لا شبهة فيه وسفرت
المراة عن وجهها اذا كشفت النقاب فيكون هذا اللفظ مقلوبا من التفسير وهذا
معنى قول النبي عليه السلام من فسر القران برايه فليتبوا مقعده من النار اي قضى
بتاويله واجتهاده على انه مراد الله تعالى لانه نصب نفسه صاحب وحي وفي هذا
ابطال قول المعتزلة في ان كل مجتهد مصيب لانه يصيب الثابت بالاجتهاد تفسيرا
وقطعا على حقيقته مرادا وهذا باطل واما القسم الثاني فان الظاهر اسم لكل كلام
ظهر المراد به للسامع بصيغته مثل قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء فانه
ظاهر في الاطلاق وقوله واحل الله البيع هذا ظاهر في الاحلال واما النص
فما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة ماخوذ من
قولهم نصصت الدابة اذا استخرجت بتكلفك منها سيرا فوق سيرها
المعتاد وسمي مجلس العروس منصة لانه ازداد ظهورا على سائر المجالس بفضل
تكلف اتصل به ومثاله قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث
ورباع فان هذا ظاهر في الاطلاق نص في بيان العدد لانه سيق الكلام للعدد
وقصد به فازداد ظهورا على الاول بان قصد به وسيق له ومثل قوله تعالى
واحل الله البيع وحرم الربوا فانه ظاهر للتحليل والتحريم نص للفصل بين البيع والربوا

لانه يشبه الكلام لاجله فازداد ظهورا لمعنى من المتكلم لا لمعنى في صيغته وحكم الاول ثبوت
ما انتظمه يقينا وكذلك الثاني الا ان هذا عند التعارض اولى منه واما المفسر فما ازداد
وضوحا على النص سواء كان بمعنى في النص او بغيره بان كان مجملا فلحقه بيان قاطع فانسد
به باب التأويل او كان عاما فلحقه ما انسد به باب التخصيص ماخوذ مما ذكرنا وذلك قوله تعالى
فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة جمع عام محتمل للتخصيص فانسد باب التخصيص بذكر
الكل وذكر الكل احتمل تأويل التفرق فقطعه بقوله اجمعون فصار مفسرا وحكمه الايجاب
قطعا بلا احتمال تخصيص ولا تأويل الا انه يحتمل النسخ فاذا ازداد قوة واحكم المراد به عن احتمال
النسخ والتبديل سمي محكما من احكام البناء قال الله تعالى منه آيات محكمات هن ام الكتاب
وذلك مثل قوله ان الله بكل شيء عليم واما الاربعة التي تقابل هذه الوجوه فالخفي اسم
لكل ما اشتبه معناه وخفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال الا بالطلب وذلك ماخوذ
من قولهم اختفى فلان اي استتر في مصره بحيلة عارضة من غير تبدل في نفسه فصار لا يدرك
الا بالطلب وذلك مثل النباش والطرار وهذا في مقابلة الظاهر والمشكل هو الداخل في اشكاله
وامثاله مثل قولهم احرم اي دخل في الحرم واشتى اي دخل في الشتاء وهذا فوق الاول
لا ينال بالطلب بل بالتأمل بعد الطلب ليتميز عن اشكاله وهذا لغموض في المعنى او
لاستعارة بديعة وذلك يسمى غريبا مثل رجل اغترب عن وطنه فاختلط باشكاله
من الناس فصار خفيا بمعنى زائد على الاول ثم المجمل وهو ما ازدحمت فيه المعاني واشتبه
المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل
بعد الطلب وذلك مثل قوله تعالى وحرم الربوا فانه لا يدرك بمعاني اللغة بحال وكذلك
الصلوة والزكوة وهو ماخوذ من الجملة وهو كرجل اغترب عن وطنه بوجه انقطع
به اثره والمشكل يقابل النص والمجمل يقابل المفسر فاذا صار المراد مشتبها على وجه
لا طريق لدركه سقط طلبه ووجب اعتقاد الحقية فيه سمي متشابها مخالفا للمحكم
فان طريق دركه منسد وطريق درك المشكل قائم واما المتشابه فلا طريق لدركه
الا التسليم فيقتضي اعتقاد الحقية قبل الاصابة وهذا معنى قوله تعالى واخر
متشابهات وعندنا لاحظ للراسخين في العلم من المتشابه الا التسليم على اعتقاد
حقية المراد عند الله والوقف على قوله الا الله واجب واهل الايمان في العلم على
طبقتين منهم من طالب بالوقف لكونه مكرما بنصر العلم فانزل المتشابه تحقيقا للابتلاء
وهذا اعظم الوجهين بلوى واعمهما نفعا وجدوى وهذا يقابل المحكم ومثاله المقطعات

في اوائل السور ومثاله اثبات رؤية الله تعالى في دار الآخرة بالابصار حقا بنص القرآن
بقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة لانه موجود بصفة الكمال وان يكون مرئيا لنفسه
ولغيره من صفة الكمال والمؤمن لاكرامه بذلك اهل لكن اثبات الجهة ممتنع فصار بوصفه
متشابها فوجب تسليم المتشابه على اعتقاد الحقية فيه وكذلك اثبات اليد والوجه حق
عندنا معلوم باصله متشابه بوصفه ولن نجوز ابطال الاصل بالعجز عن درك
الوصف وانما ضلت المعتزلة من هذا الوجه فانهم ردوا الاصول لجهلهم بالصفات
فصاروا معطلة وتفسير القسم الثالث ان الحقيقة اسم لكل لفظ اريد به ما وضع
له ماخوذ من حق الشيء يحق فهو حق وحاق وحقيق والمجاز اسم لما اريد به غير ما وضع له
مفعل من جاز يجوز بمعنى فاعل اي متعد عن اصله ولا تنال الحقيقة الا بالسماع ولا
تسقط عن المسمى ابدا والمجاز ينال بالتأمل في طريقه فيعتبر به ويحتذى بمثاله
ومثال المجاز من الحقيقة مثال القياس من النص واما الصريح فما ظهر المراد به ظهورا
زائدا ومنه سمي القصر صرحا لارتفاعه على سائر الابنية ظهورا والصريح الخالص من كل
شيء وذلك مثل قوله انت حر وانت طالق والكناية خلاف الصريح وهو ما استتر
المراد به مثل هاء المغايبة وسائر الفاظ الضمير اخذ من قولهم كنوت وكنيت ومنه
قول الشاعر واني لاكنو عن قذور بغيرها واعرب احيانا بها فاصارح
وهذه الجملة تأتي تفسيرها في باب بيان الحكم ان شاء الله تعالى وتفسير القسم الرابع
ان الاستدلال بعبارة النص هو العمل بظاهر ما سيق الكلام له والاستدلال
باشارته هو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولا سيق له النص وليس
بظاهر من كل وجه فسميناه اشارة كرجل ينظر ببصره الى الشيء ويدرك مع ذلك غيره
باشارة لحظاته ونظيره قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم
واموالهم وانما سيق النص لاستحقاقهم سهما من الغنيمة على سبيل الترحم
لما سبقوا واسم الفقراء اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وقوله
عز وجل وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق لايجاب النفقة واشار بقوله
وعلى المولود له الى ان النسب الى الآباء وبقوله انت ومالك لابيك وقوله وحمله
وفصاله ثلاثون شهرا سيق لبيان منة الوالدة على الولد وفيه اشارة الى
ان اقل مدة الحمل ستة اشهر اذا رفعت مدة الرضاع وهذا القسم هو الثابت
بالنظم بعينه واما الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهادا

ولا استثناء الجاهل قوله تعالى ولا تعل لهما اف فلا تنهرهما فانه قول معلوم بظاهره ومعلوم بمعناه ايضا وهو الاذى وهذا معنى يفهم لغة حتى شارك فيه غير الفقها اهل الراى في الاجماع على الايلام من الضرب بم تعدى حكمه الى الضرب والشتم بذلك المعنى فمن حيث انه كان معنى لا عبارة لم نسمه نصا ومن حيث انه يدرك لغة لا استنباطا سمي دلالة وانه بعمل عمل النص واما الثابت باقتضاء النص فلم يعمل النص الا بشرط تقدم عليه فان ذلك امرا قتضاه النص لصحة ما يناوله فصار هذا مضافا الى النص بواسطة المقتضى فكان كالثابت بالنص وعلامته ان يصح به المذكور ولا يلغى عند ظهوره ويصلح لما اريد به فاما قوله واسئل القرية فان الاهل غير مقتضى لانه اذا ثبت لم يتحقق القرية ما اضيف اليه بل هذا من باب الاضمار لان صحة المقتضى انما يكون لصحة المقتضى ومثاله الامر بالتحرير للتكفير مقتض للملك ولم يذكره هذا لسان معرفة تفسير هذه الاصول لغة وتفسير معانيهما وشارع فيهما والفصل الرابع في بيان احكامها باب معرفة احكام الخصوص اللفظ الخاص يتناول المخصوص قطعا ويقينا لا يحتمل لما اريد به الكلام لا يخلو الخاص عن هذا في اصل الوضع وان احتمل التغير عن اصل وضعه ولكن لا يحتمل التصرف فيه بطريق البيان لكونه بينا لما وضع له من ذلك قال الله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وقلنا يحمل المراد بها الحيض لانا اذا حملنا على الاطهار انتقض العدد عن الثلثة فصار ثلثة قروء وبعض الثالث واذا حملناه على الحيض كانت ثلثة كاملة والثلثة اسم خاص لعدد معلوم لا يحتمل غيره كالفرد لا يحتمل العدد والواحد لا يحتمل المثنى فكان هذا بمعنى الزيادة عليه ابطال ومن ذلك قوله تعالى واركعوا مع الراكعين والركوع اسم لفعل معلوم وهو الميلان عن الاستواء بما يقطع اسم الاستواء فلا يكون الحاق التعديل به على سبيل الفرض حتى يفسد الصلوة بتركه ثابتا صحيحا لانه يثبت بنفسه بل يكون رفعا لحكم الكتاب بخبر الواحد لكنه يلحق به الحاق الفرع بالاصل لتصير واجبا ملحقا بالفرض كما هو منزلة خبر الواحد من الكتاب ومن ذلك قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق وهذا لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو الدوران حول البيت فلا يكون وقفه على الطهارة عن الحدث حتى لا يعتد الا بها عملا بالكتاب ولا بيانا بل نسخا محضا فلا يصح بخبر الواحد لكنه يزاد عليه واجبا ملحقا بالفرض كما هو مرتبة خبر الواحد من الكتاب ليثبت الحكم بقدر دليله ومن ذلك قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم فانما الوضوء مسح وغسل وهما لفظان خاصان لمعنى معلوم في اصل الوضع فلا يكون شرط النية في ذلك عملا به ولا بيانا له وهو يثبت بنفسه لما وضع له بل يجب ان يلحق به على الوصف الذي ذكرنا وبطل شرط الولاء والترتيب والتسمية ايضا لما ذكرنا

وصار مذهب المخالف في هذا الاصل من وجهين احدهما انه حط منزلة الخاص من الكتاب عن بيته والثاني انه رفع حكم خبر الواحد فوق منزلته ومن ذلك قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره قال محمد والشافعي قوله تعالى حتى تنكح كلمة وضعت لمعنى خاص وهو الغاية والنهاية فجعله محمد ثابتا حلا جديدا لم يكن ذلك عملا بهذه الكلمة ولا بيانا لانها لظاهره فيما وضعت له بل كان ابطالا ولكنها تكون غاية ونهاية والغاية والنهاية بمنزلة البعض لما وضعت عنها وبعض الشيء لا يستقل عن كله فيلغو قبل وجود الاصل والجواب ان النكاح يذكر ويراد به الوطي وهو اصله ويحمل العقد ايضا على ما يأتي في موضعه ان شاء الله تعالى وقد اريد به العقد بدلالة اضافته الى المرأة لانها في فعل مباشرة العقد مثل الرجل فصحت الاضافة اليها واما فعل الوطي فلا تضاف اليها مباشرة ابدا لانه لا يحتمل ذلك وانما يثبت الدخول بالسنة على ما روي عن النبي عليه السلام انه قال لامرأة رفاعة وقد طلقها فبتها ثم نكحت بعبد الرحمن بن الزبير ثم جاءت تتهمه بالعنة وقالت ما وجدته الا كهدبة ثوبي هذا اتريدين ان تعودي الى رفاعة قالت نعم فقال عليه السلام لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق من عسيلتك في ذكر العود دون الانتهاء اشارة الى المحلل وفي حديث اخر لعن الله المحلل والمحلل له فثبت الدخول زيادة بخبر مشهور يحتمل الزيادة بمثله وما ثبت الدخول بدلالة الا بصفة التحليل وقد ثبت شرط الدخول به بالاجماع من صفته التحليل وانما يطلق هذا الوصف عن دليله عملا انما هو ساكت وهو نص الكتاب عن هذا الحكم اعني الدخول باصله ووصفه جميعا ومن ذلك قوله تعالى الطلاق مرتان الاية فالله تعالى ذكر الطلاق مرة ومرتين واعقبهما بالرجعة ثم اعقب ذكر الخلع بقوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به فانما بدا بفعل الرجل وهو الطلاق ثم زاد فعل المرأة وهو الافتداء وتحت الافراد خصص المرأة به وتقرير فعل الرجل على ما سبق وانما جعل الفسخ من الزوج بطريق الخلع لا يكون عملا به بل يكون رفعا ومن ذلك قوله تعالى بعد هذا فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره والفاء حرف خاص لمعنى مخصوص وهو الوصل والتعقيب وانما وصل الطلاق بالافتداء بالمال فاوجب صحته بعد الخلع فمن وصله بالرجعي وابطل وقوعه بعد الخلع لم يكن عملا ولا بيانا ومن ذلك قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم محصنين وانما احل الابتغاء بالمال لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو الطلب والطلب بالعقد يقع فمن حقق تراخي البدل عن الطلب الصحيح الى المطلوب وهو فعل الوطي كان ذلك منه ابطالا فبطل به مذهب الخصم في مسئلة المفوضة ومثله قوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم

والعرض لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص وهو التقدير ثم لم يحتمل المجمل فصار تقديرا شرعا كان مبطلا
ولذلك الكناية في قوله ما فرضنا لفظ خاص يراد به نفس المتكلم وذلك دلالة ان صاحب الشرع
هو المتولي للايجاب والتقدير وان تقدير العبد امتثال له ثم جعل العبد مختارا
للايجاب في التزكية المهر والتقدير فيه كان ابطالا لموجب هذا اللفظ الخاص لا عملا به
ولا بيانا لانه يتغير به ومن ذلك قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء
بما كسبا قال الشافعي رحمه الله القطع لفظ خاص لمعنى مخصوص فلا يكون ابطال العصمة
المال عملا به فقلنا وقد عمل في الذي ابينا والجواب ان ذلك بنص مقرون به
عندنا وهو قوله جزاء بما كسبا لان الجزاء المطلق اسم لما يجب لله تعالى على مقابلة فعل
العبد وان يجب لله تعالى يدل على خلوص الجناية الداعية الى الجزاء واقعة على حقه
ومن ضرورته تحويل العصمة اليه ولان الجزاء يدل على كمال المشروع لما شرع له ماخوذ
من جزى اي قضى وجزاء بالهمز اي كفى فكان يشهد على كمال الجناية ولا كمال مع
قيام حق العبد في العصمة لانه يكون حراما لمعنى في غيره ولا يلزم ان الملك لا يبطل
لان محل الجناية العصمة وهي الحفظ ولا عصمة الا ان يكون مملوكا فاما تعين الملك فشرط
لتصير عصمته متعينا لا لعينه حتى اذا وجد الحفظ بلا ملك كان كافيا كالمكاتب والمتولي
الوقف ونحوها فلذلك تحولت العصمة دون الملك الا ترى ان الجناية تقع على المال
والعصمة صفة للمال مثل كونه مملوكا فاما الملك الذي هو صفة المالك فكيف يكون محلا للجناية
لتشغل وكيف يشغل الملك وهو غير مشروع فاما نقل العصمة فمشروع كما في الحربي

هذا الاصل باب الامر قال الشيخ المراد بالامر يختص بصيغة لازمة عندنا ومن الناس
من قال ليس المراد بالامر صيغة لازمة وحاصل ذلك ان افعال النبي عليه السلام عندهم
موجبة كالامر وهو قول بعض اصحاب مالك والشافعي رحمهم الله واحتجوا بقوله تعالى
وما امر فرعون برشيد اي فعله ولو لم يكن الامر مستفادا بالفعل لما سمي امرا
وقال عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي فجعل المتابعة لازمة واحتج اصحابنا بان
العبارات وضعت دلالات على المعاني المقصودة ولا تقصر قصور العبارات
عن المعاني والمقاصد وقد وجدنا كل مقاصد الفعل مثل الماضي والحال والاستقبال
مختصة بعبارات وضعت لها والمقصود بالامر كذلك يجب ان يكون مختصا بالعبارة
وهذا المقصود من اعظم المقاصد فهو بذلك اولى واذا ثبت اصل الموضوع كان
حقيقة فيكون لازما الا بدليل الا ترى ان اسماء الحقائق لا تسقط عن مسمياتها البتة

واما المجاز فصحيح بقوله تعالى لان الاقرب اب لا ينبغي عنه ... وسمي ... ونهي نفسه ثم ههنا
صح ان يقال ان فلانا يامر اليوم بشيء مع كثرة افعاله واذا تكلم بعبارة الامر لم يستقم
نفيه وقد قال عليه السلام حين خلع نعليه فخلع الناس نعالهم منكرا عليهم ما لكم خلعتم نعالكم
وانكر عليهم المواصلة في وصال الصوم وقال اني ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني فثبت
ان صيغة الامر لازمة ولا ننكر تسميته مجازا لان الفعل يجب به فيسمى به مجازا والنبي عليه السلام
دعى الى المواصلة بلفظ الامر بقوله صلوا كما رايتموني اصلي فذلك ان الصيغة لازمة ومن
ذلك باب موجب الامر واذا ثبت خصوص الصيغة ثبت خصوص المراد
في اصل الوضع وهو قول عامة الفقهاء ومن الناس من قال انه مجمل في حق الحكم لا يثبت حكمه
الا بدليل زائد واحتجوا بان صيغة الامر استعملت في معان مختلفة للايجاب مثل قوله
اقيموا الصلوة وللندب مثل قوله وابتغوا من فضل الله وللاباحة مثل قوله واذا حللتم
فاصطادوا وللتقريع مثل قوله واستفزز من استطعت منهم بصوتك وللتوبيخ
مثل قوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر واذا اختلفت وجوهه لم يجب العمل به الا
بدليل زائد ولعامة العلماء ان صيغة الامر لفظ خاص من تصاريف الفعل وكما ان
العبارات لا تقصر عن المعاني فكذلك العبارات في اصل الوضع مختصة بالمراد ولا يثبت
الاشتراك الا بعارض فكذلك صيغة الامر لمعنى خاص ثم الاشتراك انما يثبت بضرب
من الدليل المغير كسائر الفاظ الخصوص والعموم سوى الوقف ثم اختلفوا في حكم
الامر فقال بعضهم حكمه الاباحة وقال بعضهم الندب وقال عامة العلماء حكمه الوجوب
اما الذين قالوا بالاباحة فالوا انا ثبت الامر كان مقتضيا للموجب فيثبت ادناه
وهو الاباحة والذين قالوا الندب قالوا لا بد من ان يوجب ترجيح جانب الوجود
وادنى ذلك معنى الندب الا ان هذا فاسد لانه اذا ثبت انه موضوع لمعناه المخصوص
ثم كان الكمال اصلا فيه فلا يثبت اعلاه على احتمال الادنى اذ لا قصور في الصيغة ولا في ولاية
المتكلم والحجة لعامة العلماء الكتاب والاجماع والدليل المعقول اما الكتاب
فقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهذا عندنا على
انه اريد به ذكر الامر بهذه الكلمة والتكلم بها على الحقيقة لا مجازا عن الايجاد بل
كلما خصصناه من غير تشبيه ولا تعطيل وقد اجرى سنته في الايجاد بعبارة
الامر فلو لم يكن الوجوب مقصودا بالامر لما استقام قرينة للايجاد بعبارة الامر
وقال ومن اياته ان تقوم السماء والارض بامره فقد نسب واضاف القيام الى الامر

وذلك دليل على حقيقة الوجوب مقصودا بالامر وقال ولبعض الذين حالفوا عن امره وكذلك
الاجماع حجة لان من اراد طلب فعل لم يكن في وسعه ان يطلبه الا بلفظ الامر والدليل المعقول
ان تصاريف الافعال وضعت لمعان على الخصوص كسائر العبارات فصار معنى المضي للماضي حقا
لازما الا بدليل وكذلك الحال والاستقبال لا يحتمل ان يكون من الاستقبال الا بحجة عن موضوعه فكذلك
صيغة الامر لطلب المامور به فيكون حقا لازما له على اصل الوضع الا ترى ان الامر
فعل متعد لازمه ائتمر ولا وجود للمتعدي الا بلازمه كالكسر لا يتحقق الا
بالانكسار فقضية الامر لغة ان لا يثبت الا بالائتمار الا ان ذلك لو ثبت بالامر نفسه
لسقط الاختيار من المامور اصلا وللمامور عندنا ضرب من الاختيار وان كان ضروريا
فنقل حكم الوجود الى الوجوب حقا لازما بالامر لا يتوقف على اختيار المامور وتوقف
الوجود على اختيار المامور صيانة واحترازا عن الجبر ولذلك صار الامر للايجاب
والله اعلم ولو وجب التوقف في حكم الامر لوجب في النهي فيصير حكمهما واحدا وهو باطل
وما عثرة الواقفية من الاحتمال تبطل الحقائق كلها وذلك محال الا ترى انا لم ندع
انه محكم واذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال
الكرخي والجصاص رحمهما الله بل هو مجاز لان اسم الحقيقة لا يتردد بين النفي والاثبات
فلما جاز ان يقال انه غير مامور بالنفل دل انه مجاز لانه جاز اصله وتعداه ووجه
القول الآخر ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا
مغاير لان الوجوب يتضمنه وهذا اصح ويتصل بهذا الاصل ان الامر بعد الحظر لا
يتعلق بالندب والاباحة لا محالة بل هو للايجاب عندنا الا بدليل يدل على اباحته
وصيغته ومنهم من قال بالندب والاباحة لقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا لكن
ذلك عندنا لقوله تعالى قل احل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين لا بصيغته
ومن هذا الاصل الاختلاف في الموجب باب موجب الامر في معنى العموم والتكرار
قال بعضهم صيغة الامر توجب العموم والتكرار وقال بعضهم لا بل يحتمله وهو قول
الشافعي رحمه الله وقال بعض مشايخنا رحمهم الله لا توجبه ولا يحتمله الا ان يكون معلقا
بشرط او مخصوصا بوصف وقال عامة مشايخنا لا توجبه ولا يحتمله بحال الا
ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه ويحتمل كله بدليله مثال هذا الاصل قال رجل
لامرأته طلقي نفسك او قال ذلك لاجنبي فان ذكروا ضح على الثلث عند بعضهم وعند الشافعي رضي الله عنه
يحتمل الثلث والمثنى وعندنا يقع على الواحدة الا ان ينوي الكل ووجه القول الآخر ان الامر
مختصر من طلب الفعل بالمصدر الذي هو اسم لجنس الفعل والمختصر من الكلام والمطول سواء

واسم الفعل اسم عام لجنسه فوجب العمل بعمومه كسائر الفاظ العموم ووجه قول الشافعي رحمه الله
هو ما ذكرنا ان المصدر اسم نكرة في موضع الاثبات فاوجب الخصوص على احتمال العموم
الا ترى ان نية الثلث صحيحة وهو عدد لا محالة فكذا المعنى الا ترى ان قول الاقرع بن حابس
في السؤال عن الحج العامنا هذا ام للابد ووجه القول الثالث انه لما ثبت الا بالنصوص الواردة
في الكتاب والسنة مثل قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وان كنتم جنبا فاطهروا
واحتج من ادعى التكرار بحديث الاقرع بن حابس حين قال في الحج العامنا هذا يا رسول الله
ام للابد فقال عليه السلام بل للابد ولو لم يحتمل اللفظ لما اشكل عليه ولنا ان لفظ الامر
صيغة اختصرت لمعناها من طلب الفعل لكن لفظ الفعل فرد وكذلك سائر الاسماء
المفردة والمصادر مثل قول الرجل طلقي اي اوقعي طلاقا او افعلي تطليقا والتطليق
وهما اسمان فردان ليسا بصيغة جمع ولا عدد وبين الفرد والعدد تناف فكما لا يحتمل العدد معنى الفرد
لا يحتمل الفرد معنى العدد ايضا وكذلك الامر بسائر الافعال كقوله اضرب اي اكتسب ضربا
او الضرب وهو فرد بمنزلة زيد وعمرو وبكر فلا يحتمل العدد الا انه اسم جنس له كل وبعض
والبعض منه الذي هو اقله فرد حقيقة وحكما واما الطلقات الثلث فليست بفرد حقيقة
بل هي اجزاء متعددة ولكنها فرد حكما لانها جنس واحد فصارت من طريق الجنس واحدا
الا ترى انك اذا عددت الاجناس كان هذا بانفراده فاصلا فصار هذا واحدا من حيث
هو جنس وله ابعاض كالانسان فرد من حيث هو آدمي ولكنه ذو اجزاء متعددة
فصار هذا الاسم الفرد واقعا على الكل بصيغة انه واحد لكن الاول فرد حقيقة وحكما
من كل وجه فكان اولى بالاسم الفرد عند الاطلاق والآخر محتملا فاما ما بين الاقل
والكل فعدد ليس بفرد حقيقة ولا حكما ولا صورة ولا معنى فلم يحتمله الفرد وكذلك
سائر اسماء الاجناس اذا كان بصيغة او دلالة اما الفرد صيغة فمثل قول
الرجل والله لا اشرب ماء او الماء انه يقع على الاقل ويحتمل الكل واما فيما دون
من الاعداد المتخللة بين الحدين فلا وكذلك لا اكل طعاما وما يشبهه واما الفرد
دلالة فمثل قول الرجل لا اتزوج النساء ولا اكلم العبيد وبني آدم ولا اشتري
الثياب ان ذلك يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا جمع صار مجازا عن اسم الجنس
لانا اذا ابقيناه جمعا الغا حرف العهد اصلا واذا جعلناه جنسا بقي اللام للتعريف
للجنس وبقي معنى الجمع من وجه في الجنس فكان الجنس اولى قال الله تعالى لا يحل
لك النساء من بعد وذلك لا يختص بالجمع فصار هذا وسائر اسماء الجنس سواء

وانما اشكل على الاورع بن حابس لانه اعتبره بسائر العبادات والله اعلم وعلى هذا
يخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله والسارق والسارقة لم يحتمل
العدد حتى قلنا لا يجوز ان يراد بالاية الا الايمان لان كل السرقات غير مراد بالاجماع
فصار الواحد مرادا وبالفعل الواحد لا يقطع الا واحد وموجب الامر على ما فسرنا
يتنوع نوعين وكل نوع منهما يتنوع نوعين وهذا تنويع في صفة الحكم وهذا
باب بيان صفة حكم الامر وذلك نوعان اداء وقضاء فالاداء
انواع ثلثة اداء محض كامل واداء قاصر وما هو شبيه بالقضاء والقضاء انواع
نوع بمثل معقول ونوع بمثل غير معقول ونوع بمعنى الاداء وهذه الاقسام
تدخل في حقوق الله تعالى وتدخل في حقوق العباد ايضا والاداء اسم لتسليم نفس
الواجب بالامر والقضاء اسم لتسليم مثل الواجب به كمن غصب شيئا لزمه
تسليم عينه ورده فيصير به مؤديا واذا هلك لزمه ضمانه فيصير به قاضيا
وقد يدخل في الاداء قسم اخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة
والندب واما القضاء فلا يحتمل هذا الوصف قال الله تعالى ان الله يامركم ان
تؤدوا الامانات الى اهلها وقد تدخل احدى العبارتين في قسم العبارة الاخرى
فسمي الاداء قضاء لان القضاء لفظ متسع وقد يستعمل الاداء في القضاء مقيدا
لان الاداء خصوصا تسليم نفس الواجب وعينه لان مرجع العبارة الى
الاستقصاء وشدة الرعاية كما قيل في الملاذ منه الذئب يا ذو الغزال يا كله
اي يختال ويتكلف فيختله واما القضاء فاحكام الشيء نفسه لا بنفي بعده
الرعاية واختلف المشايخ في القضاء انه يجب بنص مقصود ام بالسبب الذي
يوجب الاداء فقال بعضهم بنص مقصود لان القربة عرفت قربة بوقتها
فاذا فاتت عن وقتها فلا تعرف لها مثل الا بالنص وكيف يكون مثلا القياس
وقد ذهب وصف فضل الوقت وقال عامتهم يجب بذلك السبب وبيان ذلك
ان الله تعالى اوجب القضاء في الصوم بالنص فقال فعدة من ايام اخر وجاءت
السنة بالقضاء في الصلوة وقال عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها
اذا ذكرها فان ذلك وقتها فقلنا نحن وجب القضاء بالنص وهو معقول فان في هذا
الاداء كان فرضا في الوقت فاذا فاتت كان مضمونا وهو قادر على تسليم مثله
من عنده لكون النفل مشروعا له من جنسه ان يصرفه الى ما عليه ويسقط

فضل الوقت الى غير مثل والى غير ضمان الا بالاثم ان كان عامدا المعنى فاذا عقل
هذا وجب القياس به في قضاء المنذورات المتعينة من الصلوة والصيام والاعتكاف
وهذا القياس واشباهه مسائل اصحابنا رحمهم الله ولهذا قلنا في صلوة فاتت عن ايام التشريق
وجب قضاؤها بلا تكبير لانه لم يقدر عليه في سائر الايام ثم لم يسقط ما قدر عليه بفضل العذر
ويتفرع من هذا الاصل مسالة النذر بالاعتكاف في شهر رمضان اذا صامه ولم يعتكف انه
يقضي اعتكافه ولا يجزي في شهر رمضان الاخر فالقول ان القضاء انما وجب ابتداء بالتفويت
لا بالنذر والتفويت مطلق عن الوقت فصار كالنذر المطلق لكنا نقول انما وجب
القضاء بهذا القياس على ما قلنا لا بنص مقصود في هذا الباب واذا ثبت هذا
لم يكن بد من اضافته الى السبب الاول الا ان يحب العواب من ... بالتفويت
احتمل ان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا يقتضي صوما وللاعتكاف اثر في الجائز
وانما جاز هذا النقصان في مثله شهر رمضان بعارض شرف الوقت وما ثبت بشرف
الوقت فقد فات حيث لا يمكن من اكتساب مثله الا بالحيوة الى رمضان اخر وهو وقت
من بين بيتوى فيه الحيوة والموت فلم يبق العين فسقط فبقي مضمونا باطلاقه وكان هذا
احوط الوجهين لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة احتمل السقوط والنقصان
والرخصة الواقعة بالشرف لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال اولى فاذا عاد
لم يتادى بالنقصان الثاني والاداء في العبادات يكون في الموقتة في الوقت وفي غير
الموقتة ابدا على ما نبين ان شاء الله تعالى وتحقيقه ما يؤديه الانسان بوصفه
على ما شرع مثل الصلوة بجماعة فاما فعل الفرد ففيه قصور الا ترى ان
الجهر عنه ساقط والذي يدرك مع الامام في الجماعة مؤد اداء محضا والمسبوق في بعض
الصلوة مؤد ايضا لكنه منفرد فكان قاصرا ومن نام خلف الامام او احدث
فذهب يتوضأ ثم عاد بعد فراغ الامام فهو مؤد اداء يشبه القضاء الا ترى انهم
قالوا في مسافر اقتدى بمسافر في الوقت ثم سبقه الحدث او نام حتى فرغ الامام
ثم سبقه الحدث فدخل مصره للوضوء او نوى الاقامة وهو في غير مصره والوقت
باق انه يصلي ركعتين ولو تكلم صلى اربعا ولو كان الامام بعد لم يفرغ او كان هذا الرجل
مسبوقا فاصلى اربعا ولو تكلم صلى اربعا كما في المسئلة الاولى واصل ذلك ان هذا مؤد
باعتبار الوقت لكنه قاض باعتبار فراغ الامام لما انه كان خلف الامام في الحكم
لا انه في الحقيقة خلفه فصار قاضيا لما انعقد له احرام الامام بمثله والمثل يتغير

القضاء

انما الحب بالسبب الذي اوجب الاصل فاما سعتبر الاصل لا سعتبر البدل فاذا لم يفرغ الامام
حتى وجد المقتدي الماء توجب اكمال صلوته بنيه صلوته بنيه اقامه اوبد خول مصره
لانه موذ في الوقت فاما اذا فرغ الامام ثم وجد ما ذكرنا فانما اعترض هذا
على القضاء دون الاداء فاذا لم يتغير الاداء لم يتغير القضا كما اذا صار قضا محضا
بالفوات عن الوقت ثم وجد المغير واذا تكلم فقد بطل معنى القضا وعاد الامر
الى الاداء فتغير بالمغير لقيام الوقت بخلاف المسبوق ايضا لانه موذ ولهذا قلنا
في اللاحق لا يقرا ولا يسجد للسهو بخلاف المسبوق ولما ثبت انه قاض لما انعقد له
احرام الامام لجماعة واما القضا فنوعان ايضا اما بمثل معقول كما ذكرنا واما
بمثل غير معقول كمثل الفدية في باب الصوم وثواب النفقة في الحج باحجاج النايب
لانا لا نعقل المماثلة بين الصوم والفدية لا صورة ولا معنى فلم يكن مماثلا قياسا
واما الصوم فمثل صورة ومعنى وكذلك ليس بين افعال الحج ونفقة الاحجاج
مماثلة بوجه الكنا جوزناه بالنص قال الله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام
مسكين اي لا يطيقونه وهذا مختص بالاجماع وثبت في الحج بحديث الخثعمية
انها قالت يا رسول الله ان ابي ادركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة
افيجزيني ان احج عنه فقال عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اما
كان يقبل منك فالت نعم قال فدين الله احق ولهذا قلنا انه لا يعقل مثله
سقط لمن نقص صلوته في اركانها بتغيير ولهذا قال ابو حنيفة وابو يوسف
فيمن ادى في الزكوة خمسة دراهم زيوفا عن خمسة جياد فانه يجوز ولا يضمن
شيا لان الجودة لا تتقوم اذا قوبلت بمثلها صورة ولا مثل لها قيمة لانها غير
متقومة فسقط اصلا واحتاط محمد رحمه الله في ذلك للفقراء فاوجب قيمة الجودة
من الدراهم او الدنانير ولهذا قلنا ان ثبت هذا بنص غير معقول علم او جب
في الصلوة بلا نص قياسا على الصوم من غير تعليل قلنا لان ما نحن فيه حكم الكفارة
في الصوم يحتمل ان يكون معلولا والصلوة نظير الصوم بل اهم منه لكنا
لم نعقل واحتمل ان لا يكون معلولا وما لا ندركه لا يلزمنا العمل به لكنه
لما احتمل الوجهين حكم بالحكم امرناه بالفدية احتياطا فليس كان مشروعا
فقد تادى والا فليس به باس ثم الحكم بجوازه مثل حكمنا به في الصوم لانا
حكمنا في الصوم قطعا ورجونا القبول من الله تعالى في الصلوة فضلا فقال
محمد رحمه الله في الزيادات في هذا تجزيه ان شاء الله تعالى كما اذا تطوع به الوارث في الصوم

فان قيل بالاضحية لا مثل لها وقد اوجبتم بعد فواتها التصدق او بالقيمة
قلنا لان الاضحية تبين قربة بالنص واحتمل ان يكون التصدق بعين الشاة او بقيمتها
لانه هو المشروع في باب المال كما في سائر الصدقات الا ان الشرع نقل من الاصل الى
التضحية وهو نقصان في المالية باراقة الدم عند محمد وباراقة الدم وازالة التمول
عن الباقي عند ابي يوسف على ما بين في مسالة التضحية باعتبار الرجوع في الهبة الا انه
فنقل الى هذا تطيبا للطعام وتحقيقا لمعنى الضيافة للعبد بالضيافة الا انه يحتمل
ان يكون التضحية اصلا فلم نعتبر هذا الموهوم في معارضة المنصوص المستقل
بفوات وقته ووجب العمل بالموهوم مع الاحتمال احتياطا ايضا والدليل
على انه كان بهذا الطريق لا انه مثل الاضحية انه اذا جاء العام القابل لم ينتقل
الحكم الى الاضحية وهذا تقدير على اداء مثل الاصل فيجب ان يبطل الخلف كما في
الفدية الا انه لما ثبت اصلا من وجه الذي قلنا وقع الحكم به لم ينتقض الحكم
بالشك ايضا واما القضا الذي بمعنى الاداء فمثل رجل ادرك الامام في العيد
راكعا كبر في ركوعه وهذا قد فات من موضعه فكان قضاء وهو غير قادر
على مثل من عنده قربة فكان ينبغي ان لا يقضي الا انه قضا شبه الاداء لان
الركوع يشبه القيام وهذا الحكم قد ثبت بالشبهة الا ان تكبير الركوع
يحسب منها وليس في حال محض القيام فاحتمل ان يلحق بها بطاهرها
ووجب عليه العكس اعتبارا بالشبهة الاداء احتياطا وكذلك السورة اذا
فات عن الاوليين وجب في الاخريين لان موضع القراءة جملة الصلوة الا ان
الشفع الاول انما تعين بخبر الواحد الذي يوجب العمل وقد بقي للشفع
الثاني شبهة كونه محلا وهو من هذا الوجه ليس بقائت فوجب اداؤها اعتبارا لهذه
الشبهة وان كان قضاء لحقيقة ولهذا لو ترك الفاتحة سقط لان المشروع
من الفاتحة في الاخريين انما شرع احتياطا فلم يشفع ضمنا الى ما عليه ولم
اعتبار معنى الاداء لانه مشروع اداء فيكون فلا يكون فمثل سقط والسورة
واما وجب لاعتبار الاداء واما حقوق العباد فهي تنقسم على هذا ايضا
اما الاداء الكامل فمثل رد عين الحق في الغصب والبيع واداء الدين والقاصر مثل
ان يغصب عبدا فارغا ثم يرده مشغولا بالجناية او يسلم المبيع مشغولا
بالجناية او الدين او ما اشبه ذلك حتى اذا هلك في ذلك الوجه انتقض التسليم

عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما اداء انه كامل لان العبد لا يسع بايام التسليم وهو عين
الواجب الموصوف في الذمة اذا لم يعلم به صاحب الحق اداء باصله لانه من جنس
حقه ولكن ليس باداء بوصفه لعدمه فصار قاصرا ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله
انها اذا هلك عند القابض بطل حقه اصلا لانه لما كان اداء باصله صار مستوفيا
وبطل الوصف لانه لا مثل له صورة ولا معنى ولم يجز ابطال الاصل للوصف
اذ الانسان لا يضمن لنفسه والتحق ابو يوسف رحمه الله ما وجب مثل للوصف
احيا لحقه في هذا الوصف والاداء الذي هو في معنى القضاء وهو ان يتزوج رجل
امراة على ابيها وهو عبد فاستحق وجبت قيمته فان لم يقض بقيمته حتى ملك الزوج
الاب بوجه من الوجوه لزمه تسليمه الى المراة لانه عين حقها الا انه في معنى القضاء
لان تبدل الملك اوجب تبدلا في العين حكما فكان هذا غير حقها ولهذا قلنا
انه لا يعتق عليها قبل القبض حتى يسلمه اليها او يقضي به لها لانه مثل من وجه
فلا تملك الا بالتسليم ولهذا قلنا اذا اعتقه الزوج او كاتبه او باعه قبل التسليم
صح لانه مثل من وجه على قيمته ولهذا قلنا ان القاضي قضى بقيمته على
الزوج ثم ملك الزوج ان حقها لا يعود اليه وهذه الجملة في نكاح الجامع
ويتصل بهذه الجملة ان من غصب طعاما فاطعمه لمالكه من غير ان يعلمه لم يبرا
عند الشافعي رحمه الله عليه لانه ليس باداء لما ذكرنا انه غرور
في العادات عن حال غيره في موضع الاباحة والشرع لم يامرنا بالغرور فبطل الاداء اتفاقا
للغرور فصار معنى الاداء لعوارض الغرور وقلنا نحن هذا اداء حقيقة لان عين ماله
وصل الى يده ولو كان قاصرا لتم بالهلاك فكيف لا يتم وهو في الاصل كامل
واما الخلل الذي ادعاه فانما وقع بجهله والجهل لا يشتمله وكفى بالجهل عارا
فكيف يجعل عذرا في ابطال اقامة الفرض اللازم والعادة المخالفة ليس بانه
المصحة على ما زعم لغوا لان عين ماله وصل الى يده واما القضاء فمثل معقول
نوعان كامل وقاصر اما الكامل فالمثل صورة ومعنى وهو للاصل في ضمان
العدوان وفي باب القرض جميعا للجبر حتى كان بمنزلة الاصل من كل وجه
فكان سابقا واما المثل القاصر فالقيمة فيما له مثل اذا انقطع مثله وفيما لا مثل
له لان حق المستحق في الصورة والمعنى الا ان الحق في الصورة قد فات للعجز فالقضاء
به يبقى المعنى ولهذا كان ابو حنيفة رحمه الله عليه فيمن قطع يد رجل ثم قتله عمدا
انه قضاء لانا نقول عدم الجواز لا باعتبار قضا القاضي بل باعتبار
قضى القاضي بالقيمة وحل المغصوب عكس المغصوب منه الاخذ من الغاصب
باعتبار قضا القاضي بمعنى ان عوض فكذا المسلم
باعتبار القضا كالمسلم اذا انقطع فقضى القاضي ثم وجد لا يعوض

انه يقطع اليدين ثم يقتله لانه مثل كامل فاما القتل المنفرد فمثل قاصر وقالا بل
يقتله ولا يقطعه لان القتل بعد القطع حصل موجب القطع فصار اتمام الجناية الى
القتل تبرأ وقلنا هذا هكذا من طريق المعنى فاما من طريق الصورة فانه حرام
القتل فلا الا يرى ان القتل قد يصلح ماحيا اثر القطع كما يصلح محققا لانه علته فتساوى
صلح له الحكم فوق الاول فخيرناه بين الوجهين ولهذا قلنا لا يضمن المثلي بالقيمة اذا انقطع
المثل الا يوم الخصومة عند ابي حنيفة رحمه الله لان المثل القاصر لا يشرع مع
احتمال الاصل ولا يسقط الاحتمال الا بالقضا ولهذا لا يضمن ما لا يضمن بالاعيان الاتلاف
بطريق التعدي لان العين ليس بمثل لها لا صورة ولا معنى اما الصورة فلا اشكال
فيها واما المعنى فلان المنافع اذا وجدت كانت اعراضا لا تبقى زمانين وصفة التقوم
حال لان التقوم لا يسبق الوجود وبعد الوجود التقوم لا يسبق الاحراز والاقتناء
كالصيد والحشيش والماء والاعراض لا تقبل هذه الاوصاف لان لا يتصور احرازها بولا به
العقد حكما شرعا بناء على جواز العقد بلا بيت في غير موضع العقد بل يثبت التقوم
بالعقد خاصة لان التقوم في حكم العقد ثبت لقيام العين مقامها وهذا اصح ولان
التفاوت بين ما يبقى ويتقوم العرض به وبين العرض العام به تفاوت فاحش فلم يصلح
مثلا له معنى حكم الشرع في العدوان بخلاف ضمان العقود لان العقود شرعت
فبنيت على الوسع والتراضي باعتبار الحاجة اليها وسقط اعتبار هذا التفاوت
الا يرى ان ضمان العقد فاسدا كان او جائزا يجب بالتراضي فوجب بناؤه على التقوم
وضمان العدوان بعمد او ضمان العقد والرجوع اليهما فيه التقوم الا يرى انه
اعتبار هذا التفاوت في ضمان العقود مبطلها اصلا واعتباره في ضمان العدوان
لا يبطله اصلا بل يوخر الى دار الجزاء لانه يبطل حكما للجزاء الا العدم في نفسه واهدار
التفاوت يوجب ضررا لازما بالعاصي في الدنيا والاخرة ولم يجد التميز بين الجائز
والفاسد لان ذلك يؤدي الى الحرج فلم يعتبر فيما شرع ضرورة اما القضاء
بمثل غير معقول فنحو تعبد المال المتقوم اذا ضمن بالمال المتقوم كان مثلا غير معقول
مثل النفس يضمن بالمال لان المال ليس بمثل للنفس لا صورة ولا معنى لان الادمي
مالك متبذل لما سواه والمال مملوك مبتذل لاقامة المصالح بوجه ولهذا قلنا
ان المال غير مشروع مثلا عند احتمال القصاص لان القصاص مثل للاول صورة
ومعنى وهو الى الاحيا الذي هو المقصود اقرب فلم يجز ان يزاحمه ما ليس بمثل صورة

ولا معنى وانما شرعت الدية عند عدم المثل صيانة الدم عن الهدر منة على القاتل بان سلمت له
نفسه وللقتيل بان لم تهدر حقه ولهذا قلنا في الحي خلافا للشافعي رحمه الله ان القصاص لا يضمن
لولية بالشهادة الباطلة على العفو وبقتل القاتل لان القصاص ليس بمتقوم ولكن
له مثل صورة ومعنى وانما شرعت الدية صيانة للدم عن الهدر والعفو في القصاص
مندوب اليه فكان جائزا ان يهدر بل حسنا ولهذا قلنا ان ملك النكاح لا يضمن بالشهادة
بالطلاق بعد الدخول وبقتل المنكوحة وبردتها لانه ليس بمتقوم وانما تتقوم
بالمال بضع المرأة تعظيما لخطره وانما الخطر للمملوك واما الملك الوارد عليه فلا
حتى صح ابطاله بغير شهود ولا ولي ولهذا لم نجعل له حكم التقوم عند الزوال لانه ليس
يتعرض له بالاستيلاء بل اطلاق له ولا يلزم الشهادة بالطلاق قبل الدخول فانما
عند الرجوع توجب ضمان نصف المهر لان ذلك لم يجب قيمة للبضع الا ترى انه لا
يعتبر بمهر المثل بل انما كان ذلك ملكا كما قال الشافعي لكن المسمى الواجب بالعقد لا يتحول بتسليمه
عند سقوط تسليم البضع فلما اوجبوا عليه تسليم النصف مع فوات تسليم البضع
كان قصرا ليده عن ذلك المال فاشبه الغصب واما القضاء الذي في حكم الاداء فمثل رجل
تزوج امرأة على عبد بغير عينه انه اذا ادى القيمة اجبرت على القبول وقيمة الشيء
قضاء له لا محالة انما يصار اليها عند العجز عن تسليم الاصل وهذا الاصل لما كان
مجهولا من وجه معلوما من وجه صح تسليمه من وجه واحتمل العجز بان ادى صح وان كان
جانب العجز وتسميته ولما كان الاصل لا يتحقق اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم
صار التقويم اصلا من هذا الوجه فصارت القيمة مزاحمة للمسمى بخلاف العبد المعين لانه
معلوم بدون التقويم فصارت قيمته قضاء محضا فلم يعتبر عند القدرة وقضية
الشرع في هذا الباب ان حكم الامر موصوف بالحسن عرف ذلك بكونه مأمورا به
لا بالعقل لقصور العقل بنفسه عن موجبه وهذا الباب لتقسيم بيان
صفة الحسن للمأمور به المأمور به نوعان في هذا الباب حسن لمعنى في نفسه
وحسن لمعنى في غيره فالحسن لمعنى في نفسه نوعان ضرب لا يقبل سقوط هذا
الوصف بحال وضرب يقبله وضرب منه ملحق بهذا القسم لكنه مشابه لما هو
حسن لمعنى في غيره والذي حسن لمعنى في غيره ايضا انواع ضرب منه ما هو
حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصودا لا يتأدى بالذي قبله وضرب
منه ما هو حسن لمعنى في غيره لكنه يتأدى بنفس المأمور به فكان شبيها بالذي حسن

لمعنى في نفسه وضرب منه ما هو حسن لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به
وهذا القسم سمي جامعا اما الضرب الاول من القسم الاول فنحو الايمان بالله وصفاته
حسن لعينه غير انه نوعان تصديق هو ركن لا يحتمل السقوط بحال حتى انه متى تبدل
بضده كان كفرا واقرار هو ركن ملحق به لكنه يحتمل السقوط بحال حتى اذا تبدل
بضده بعذر الاكراه لم يعد كفرا لان اللسان ليس معدن التصديق لكن ترك
البيان من غير عذر يدل على فوات التصديق فكان ركنا دون الاول فمن صدق
بقلبه وترك البيان من غير عذر لم يكن مؤمنا ومن لم يصادف وقتا يتمكن فيه من
البيان وكان مختارا في التصديق كان مؤمنا الحق ذلك وكالصلوة حسنت لمعنى
في نفسها من التعظيم لله تعالى الا انها دون التصديق وهي تحتمل الاعذار حتى
سقطت باعذار كثيرة الا انها التحقت بركن في الايمان خلاف الاقرار لان في الاقرار
وجودا وعدما دلالة على التصديق والضرب الثالث الزكوة والصوم والحج
فان الصوم صار حسنا لمعنى قهر النفس والزكوة لمعنى حاجة الفقير والحج لمعنى شرف
في المكان الا ان هذه الوسائط غير مستحقة لانفسها لان النفس ليست بجانية
في صفتها والفقير ليس بمستحق عبادة والبيت ليس بمستحق لنفسه فصار هذا كالقسم
الثاني عبادة خالصة لله تعالى حتى شرطنا لها اهلية كاملة واما الضرب الاول من
القسم الثاني فمثل السعي الى الجمعة ليس بعبادة مقصودة انما حسن لاقامة الجمعة لان العبد به
يتمكن من اقامة الجمعة وقط لا يتادى به الجمعة وكذلك الوضوء من حيث هو فعل يفيد
الطهارة للبدن ليس بعبادة مقصودة لانه في نفسه تبرد وتطهير لكنه انما حسن لانه يراد
به اقامة الصلوة ولا يتادى به الصلوة بحال ويسقط بسقوطها ويستغنى عن صفة
القربة في الوضوء حتى يصح بغير نية عندنا ومن حيث جعل الوضوء في الشرع قربة
يراد بها ثواب الاخرة كسائر القرب لا يتادى بغير نية الا ان الصلوة يستغنى عن هذا
في الوضوء والضرب الثاني الجهاد وصلوة الجنازة انما صار حسنا لمعنى كفر الكافر
واسلام الميت وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلوة حتى ان الكفار اذا اسلموا لم يبق
الجهاد مشروعا ان تصور ذلك لكنه خلاف الخبر واذا قام به المسلم مقتضيا بصلوة
البعض سقط عن الباقين ولما كان المقصود يتادى بالمأمور به بعينه كان شبيها
بالقسم الاول واما الضرب الثالث فمختص بالاداء دون القضاء وذلك عبارة عن القدرة
التي يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه وذلك شرط الاداء دون الوجوب والاصل في ذلك قول الله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها وهو نوعان

مطلق وكامل فاما المطلق منه فادنى ما يتمكن به المامور من اداء ما لزمه بدنيا كان او ماليا
وهذا فضل ومنة من الله تعالى علينا وهذا شرط في اداء كل امر حتى اجمعوا ان الطهارة
بالماء لا تجب على العاجز عنها ببدنه وعلى من يعجز عن استعماله الا بنقصان يحل به او بماله
في الزيادة على ثمن مثله او في مرض يزداد به وكذلك الصلوة لا تجب اداؤها الا بهذه
القدرة والحج لا يجب اداؤه الا بالزاد والراحلة لانه لا يمكن السفر المخصوص به لا يحصل
بدونهما في الغالب ولا تجب الزكوة الا بقدرة مالية حتى اذا هلك النصاب بعد الحول قبل
التمكن من الادا سقط الواجب بالاجماع ولهذا قال زفر رحمه الله في المراة تطهر من حيضها او
نفاسها والكافر يسلم والصبي يبلغ في اخر الوقت انه لا صلوة عليهم الا ان يدركوا
وقتا صالحا للادا قلنا لكن اصحابنا رحمهم الله استحسنوا بعد تمام الحيض او دلالة
انقطاعه قبل تمامه بادراك وقت الغسل انما بادراك جزو يسير من الوقت يصلح
للاحرام بها وكذلك في سائر الفصول لانا نحتاج الى سبب الوجوب وذلك جزء من الوقت
ونحتاج لوجوب الادا الى احتمال وجود القدرة لا الى حقيقة القدرة وحقيقة الادا ذلك شرط
حقيقة الادا فاما شانا [?] ولا لا يصير الا يستو الفعل لكن توهم القدرة يكفي لوجوب
الاصل مشروعا ثم العجز الحالي دليل النقل الى البدل المشروع عند فوات الاصل وقد
صار احتمال القدرة باحتمال امتداد الوقت على الجزء الاخير بوقف الشمس كما كان لسليمان
وذلك ظاهر في مس السما فصار مشروعا ثم وجب النقل للعجز الحالي كمن [illegible] عليه وقت الصلوه
وهو في السفر ان خطاب الاصل يتوجه عليه لاحتمال وجود الماء ثم بالعجز الحالي ينتقل
الى التراب والامر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم
الاول الا بدليل لان الامر يقتضي كمال صفة المامور به وكذلك كونه عبادة يقتضي
هذا المعنى ويحتمل الضرب الثاني بدليل وعلى هذا قال الشافعي رحمه الله وهو قول
زفر رحمه الله لما تناول الامر بعد الزوال يوم الجمعة بالجمعة دل على صفة حسنه
على انه هو المشروع دون غيره حتى قال لا يصح اداء الظهر من المقيم ما لم تفت الجمعة
قال الا ان الخطاب المريض والعبد والمسافر بالجمعة بل بالظهر صار الظهر
مشروعا في حقهم فاذا ادوها لم ينتقض بالجمعة من بعد وقلنا نحن لا خلاف
في هذا الاصل لكن الشان في معرفة كيفية الامر بالجمعة وليس ذلك على نسخ الظهر
كما زعم الا ترى انه بعد فوات الجمعة يقضي الظهر والظهر لا يصلح ان يكون قضاء
للجمعة ولا تقضى الجمعة بالاجماع فعلم انه عود الى الاصل وثبت ان فرض الوقت اداء الظهر بالجمعة
فصار ذلك مقررا في حق الاداء وامر بنقضه بالجمعة كما امر باسقاطه بالجمعة
لا باصالة [?]

واما ما وقع من المعذور من اداء الظهر بالجمعة بعد صحته فلم يبطل الحرج [?] وانما قلنا
ان الضرب الثالث من هذا القسم مختص بالاداء دون القضاء اما اذا فات الاداء الذي كان العذر
بتقصير المخاطب بعد ما تحقق عليه وجعل الشرط عذرا لعام حكما لتقصيره
واما اذا فات لا بتقصيره فكذلك لان هذه القدرة كانت شرطا للوجوب ليكون الاداء فضلا
من الله تعالى فلم تشترط لبقا الواجب ولهذا قلنا لا يسقط بالموت احكام الاخرة
ولهذا قلنا اذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج حتى هلك المال لم يبطل عنه الحج وكذلك صدقة
الفطر لا تسقط بهلاك المال لما ذكرنا واما الكامل من هذا القسم فالقدرة الميسرة
وهذه زائدة على الاولى بدرجة كرامة من الله تعالى وفرق ما بين الاصلين ان القدرة الاولى
للتمكن من الفعل فلم يتغير بها الواجب فصار شرطا محضا فلم يشترط دوامها لبقاء
الواجب وهذه لما كانت ميسرة غيرت صفة الواجب فجعلته سمحا سهلا
لينا فشرط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب لا بمعنى انها شرط ولكن بمعنى
تبدل صفة الواجب بها فاذا انقطعت هذه القدرة بطل ذلك الوصف فبطل الحق لانه غير
مشروع بدون ذلك الوصف ولهذا قلنا ان الزكوة تسقط بهلاك النصاب لان الشرع
علق الوجوب بقدرة ميسرة الا ترى ان القدرة على الادا تحصل بمطلق المال
الا ان الشرع شرط النماء في المال ليكون المؤدي جزءا منه فيكون في غاية التيسير ولو قلنا يبقى الواجب
بدون النصاب لانقلب غرامة محضة فيتبدل الواجب فلذلك سقط بهلاك
المال ولا يلزم ان النصاب شرط لابتداء الوجوب لا شرط لبقائه فان كل جزء
من الباقي يبقى بقسطه لان شرط النصاب لا يغير صفة الواجب الا ترى انه يتيسر
اداء خمسة من المائتين ويتيسر اداء الدرهم من الاربعين سواء لا يختلف لانه
ربع عشر بكل حال لكن الغنى وصف لا بد منه لتصير الموصوف به اهلا للاغناء
اذ الاغناء من غير الغني لا يتحقق كالتمليك من غير المالك والغنى بكثرة المال وليس
للكثرة حد يعرف واحوال الناس فيه شتى فقدره الشرع بحد واحد فصار
ذلك شرطا للوجوب لما كان امرا زائدا على الاهلية لا صفة وشرط الوجوب
لا يشترط دوامه اذ الوجوب في واجب واحد لا يتكرر فاما قيام المال
بصفة النماء فشرط للاداء فتغيرت به صفة الواجب فشرطنا دوامه وهذا
بخلاف استهلاك النصاب فانه لا يسقط الحق وقد صار غرما لان النصاب
صار في حق الواجب حقا لصاحب الحق فيصير المستهلك متعديا على صاحب الحق

فتعذر ما بقي حق صاحب الحق فصار الواجب على هذا التقدير غير متبدل ولهذا
قلنا ان الموسر اذا حنث في يمينه ثم اعسر وقد هلك ماله انه يكفر بالصوم لان
الوجوب متعلق بالقدرة الميسرة الدليل عليه ان الشرع خيّره عند تمام
القدرة بالمال والتخيير تيسير ولانه نقل الى الصوم لقيام العجز عند
اداء الصوم مع توهم القدرة فيما يستقبل ولم يعتبر ما يعتبر في عدم
سائر الافعال وهو العدم في العمر لكنه اعتبر العدم في الحال الا ترى انه قال
فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام ولو اعتبر العجز في العمر بطل اداء الصوم فعلم
انه اراد به العجز الحالي وكذلك في طعام الظهار وسائر الكفارات فثبت
ان القدرة ميسرة فكانت من قبيل الزكوة الا ان المال ها هنا غير عين فاي
مال اصابه من بعد دامت به القدرة ولهذا ساوى الاستهلاك الهلاك
ههنا لان الحول لما كان مطلقا عن الوقت ولم يكن المال متعينا لم يكن الاستهلاك
تعديا وصارت هذه القدرة على هذا التقدير نظير استطاعة الفعل التي
لا تسبق الفعل ولهذا بطل وجوب الزكوة بالدين لانه ينافي الغنا واليسر
ولا يلزم ان الدين لا يمنع وجوب الكفارة وهو ينافي اليسر لانه قال في كتاب
الايمان يحل له الف درهم وعليه دين اكثر من الف درهم فكفر بالصوم بعد
ما يقضي دينه بماله قال يجزيه ولم يذكر انه اذا لم يصرف الى دينه ما جوابه
فقال بعض مشايخنا تجزيه التكفير بالصوم لما قلنا من فوات صفة اليسر به
فيجعل المال كالمعدوم وقال بعضهم بل يجب بالمال ولا تجزيه الصوم خلاف الزكوة
والفرق ان الزكوة وجبت بصفة اليسر في شرط القدرة وبمعنى الاغناء
بقول النبي عليه السلم اغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم وبقوله لا صدقة
الا عن ظهر غنى وهذا الاغناء وجب عبادة شكرا لنعمة الغنا شرط الكمال
في سببه ليستحق شكره فيكون الواجب شطر الكامل والدين يسقط الكمال
ولا يعدم اصله ولهذا حلت له الصدقة فلم يجب عليه الاغناء ولهذا لا يتادى
الزكوة الا بعين متقومة واما الكفارة فلا يستغنى عن شرط القدرة و
قيام صفة اليسر في تلك القدرة الا انها لم تشرع للاغنا الا ترى انها شرعت
ساترة او زاجرة لا امرا اصليا للفقير اغناء له والا ترى انها تتادى
بالتحرير وبالصوم ولا اغناء فيهما لكن المقصود نيل الثواب ليقابل موجب

١

الجناية وما يقع به كفاية الفقير في باب الكفارة يصلح سببا للثواب ولذلك يتادى
بالاباحة ولا اغناء يحصل بها فاذا لم يكن الاغناء مقصودا لم يشترط صفة الغنى
في المخاطب بها بل القدرة واليسر بها شرط وذلك لا ينعدم بالدين وشرع اغنا
لم يجب شكرا للغنا بل جزاء للفعل فلم يشترط كمال صفة الغنى وانما شرط ادنى
ما يصلح لكسب الثواب في اصل المال كافيا لذلك وعلى هذا الاصل خرج سقوط العشر
بهلاك الخارج لانه وجب بشرط القدرة الميسرة لان القدرة على اداء العشر تستغني
عن قيام تسعة الاعشار لكنه شرط ذلك للتيسر ولم يجب الا بارض نامية بالخارج
فيشترط قيامه لبقاء صفة اليسر وكذلك الخراج يسقط اذا اصطلم الزرع آفة
لانه انما وجب بصفة اليسر الا ترى انه لا يجب الا بسلامة الخارج الا انه بطريق التقدير
بالتمكن لكون الواجب من غير جنس الخارج وبدليل ان الخارج اذا قل حط الخراج الى
نصف الخارج ولما كان كذلك سقط بهلاك الخارج حتى لا ينقلب غرما محضا وهذا
بخلاف الحج فانه اذا وجب بملك الزاد والراحلة لم يسقط بفوتهما لانها وجبت
بشرط القدرة دون اليسر الا ترى ان الزاد والراحلة ادنى ما يقطع به السفر
ولا يقع اليسر الا بخدم ومراكب واعوان وليس بشرط بالاجماع فلذلك لم يكن شرطا
لدوام الواجب وكذلك لا يسقط صدقة الفطر بهلاك الرأس وذهاب الغنا
لانها لم تجب بصفة اليسر بل بشرط القدرة وتمام صفة الاهلية بالغنى الا ترى
انها وجبت براس الحر ولا يقع به الغنى ووجبت بالغنا بثياب البذلة
ولا يقع بها اليسر لانها ليست نامية فلم يكن البقاء مفتقرا الى دوام
شرط الوجوب ولا يلزم انها لا تجب عند قيام الدين وقت الوجوب لان
الدين يعدم الغنى الذي هو شرط الوجوب وبه يقع اهلية الاغناء بخلاف
دين العبد انه لا يمنع لانه لا يمنع قيام الغنى بالحر فيفضل عن حاجته
بالغا ماتي درهم بخلاف زكوة التجارة فانها تسقط بدين العبد الذي
للتجارة لان الزكوة تقتضي صفة الغنى الكامل بعين النصاب لا بغيره والله اعلم
هذا الذي ذكرنا هو تقسيم في صفة حكم الامر وصفة المامور به تقسم فاما
ما يكون صفة فانه بغيره وهو الوقت فلا بد من تقسيمه على الدرجة الاولى
وهذا باب تقسيم المامور به في حكم الوقت العبادات نوعان
مطلقة وموقتة فاما المطلقة فنوع واحد واما الموقتة فانواع نوع جعل الوقت
ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء وسببا للوجوب وهو وقت الصلوة الا ترى انه يفضل
عن الاداء فكان ظرفا محضا لا معيارا

والاداء تفوت بفوته فكان شرطا والاداء يختلف باختلاف صفة الوقت فيفسد الفعل قبله فكان سببا وهذا القسم اربعة انواع نوع منها ما يضاف الى الجزء الاول والثاني ما يضاف الى ما يلي ابتداء الشروع من سائر اجزاء الوقت ونوع اخر منها ما يضاف الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت وفساده والنوع الرابع ما يضاف الى جملة الوقت ودلالة كون الوقت سببا نذكره في موضعه ان شاء الله تعالى والقسم الثاني من المؤقتة ما جعل الوقت معيارا له وسببا للوجوب وذلك مثل شهر رمضان والقسم الثالث ما جعل الوقت معيارا له ولم يجعل سببا له مثل قضاء صيام الكفارات والنذور والاصل في انواع القسم الاول من الموقتة ان الوقت لما جعل سببا للوجوب وظرفا للاداء لم يستقم ان يكون كل الوقت سببا لان ذلك يوجب تاخير الاداء عن وقته او تعذيته على سببه فوجب ان يجعل بعضه سببا وهو ما يسبق الاداء في الاداء بعد حقيقته وليس بعد ذلك كل جزء مقدر فوجب الاقتصار على الادنى ولهذا قالوا في الكافر اذا ادرك الجزء الاخير بعد ما اسلم لزمه فرض الوقت وقد قال محمد رحمه الله في نوادر الصلوة في مسئلة الحائض اذا طهرت والنائم يعني ان الصلوة تلزمهما اذا ادركت شيئا من الوقت قليلا كان ذلك او كثيرا واذا ثبت هذا كان هذا الجزء السابق اولى ان يجعل سببا لعدم ما يزاحمه ويدل ان الاداء بعد الجزء الاول صحيح ولولا انه سبب لما صح ولما صار الجزء الاول سببا افاد الوجوب بنفسه وافاد صحة الاداء لكنه لم يوجب الاداء في الحال لان الوجوب من الله تعالى بلا اختيار من العبد لكن صورة الوجوب يحتمل الاداء بل الاداء متراخ الى الطلب كما في البيع والنكاح يجبان بالعقد ووجوب الاداء متاخر الى المطالبة وهو الخطاب واما الوجوب فبالايجاب لصحة سببه لا بالخطاب ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل وهو كثوب هبته الريح في دار انسان لا يجب عليه تسليمه الا بالطلب وفي مسئلتنا لم يوجد المطالبة بدلالة ان الشرع خيره في وقت الاداء فلا يلزمه الاداء الا ان يسقط خياره بضيق الوقت ولهذا قلنا اذا مات قبل اخر الوقت لا شيء عليه وهو كالنائم والمغمى عليه اذا مر عليهما جميع وقت الصلوة وهذا الاصل في تراخي وجوب الاداء والخطاب فكذلك عن الجزء الاول وبيانه ان الوجوب حصل باول الجزء حلا فالبعض مما اختاره رحمهم الله وان الخطاب بالاداء لا يتحقق حالا والشافعي رحمه الله ثم اذا انقضى الجزء الاول فلم يؤد انتقلت السببية الى الجزء الثاني ثم كذلك ينتقل لما قلنا من ضرورة تقدم السبب على وقت الاداء فكان ما يلي الاداء به اولى لانه لما وجب نقل السببية عن الجملة الى الاقل لم يجز تقريره على ما سبق

عليهما

قبل الاداء لان ذلك يؤدي الى التخطي عن القليل بلا دليل واذا انتهى الى اخر الوقت حتى تعين الاداء لزمه ان يعتبر السببية لما يلي الشروع في الاداء فان كان ذلك الجزء صحيحا كما في الفجر وجب كاملا فاذا اعترض الفساد بطلوع الشمس بطل الفرض واذا كان ذلك الجزء فاسدا ناقصا الواجب كالعصر يستانف في وقت الاحمرار فاذا غربت الشمس وهو فيها لم يعترض ولم يفسد ولا يلزم اذا ابتدأ العصر في اول الوقت ومده الى ان غربت الشمس قبل فراغه منها فانه يصح ايضا لا يفسد وقد كان الوجوب مضافا الى سبب صحيح ووجهه ان الشرع جعل الوقت متسعا ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء فاذا اشتغل بالاداء جاز وان يتصل به الفساد لان ما يتصل من الفساد بالبناء جعل عفوا لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة متعذر وقد روى هشام عن محمد رحمه الله فيمن قام الى الخامسة في العصر انه يستحب له الاتمام لانه على قصده نفلا فاذا اتصل به الفساد صار في الحكم عفوا فصار بمنزلة المودى في وقت الصحة خلاف حالة الابتداء لانه يقصده بنية الفساد اذ الاحتراز عنه ممكن بان يختار وقتا لا فساد فيه واما اذا اخلا الوقت عن الاداء اصلا فقد ذهبت الضرورة الداعية عن الكل الى الجزء وهو ما ذكرنا من شغل الاداء فانتقل الحكم الى ما هو الاصل وهو ان يجعل كل الوقت سببا فاذا فاتت العصر اصلا اضيف وجوبها الى جملة الوقت دون الجزء الفاسد فوجب بصفة الكمال فلم يجز اداؤها بصفة النقصان ولا يلزم اذا اسلم الكافر في اخر وقت العصر لم يؤد حتى احمرت الشمس في اليوم الثاني وقد نسي ثم تذكر فاداها بعدما احمرت الشمس لان هذا لا يؤدي ومن حكم هذا القسم ان وقت الاداء لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار فيه للعبد لم يتعين بتعيينه فعلا ونصا وانما يتعين ضرورة تعين الاداء وهذا لان تعين الشروط والاسباب تصرف فيه وليس الى العبد ولاية وضع الاسباب والشروط فصار اسباب ولانه لو تعين قصدا يؤدي الى الشركة في وضع المشروع وجاز في الابدال الى العبد ان يعين ما هو حقه ثم يتعين به المشروع حكما ونظير هذا الكفارة الواجبة في الايمان ان الحانث فيها بالخيار ان شاء اطعم عشرة مساكين وان شاء كساهم وان شاء حرر رقبة ولو عين شيئا منها قصدا لم يصح وانما يصح ضرورة فعله لما قلنا ومن حكمه ان الناسي عن الوقت حالنا وجب الفوات لذهاب شرط الاداء ومن حكم كونه ظرفا للواجب انه لا ينفى غيره لانه مشروع افعال معلومة في ذمته مع علمه بسعة الوقت حالنا ويصح منه مع علمه ولم ينتف غيرها من الصلوات ومن حكمه ان النية شرط لتعيينه ما له حقوقا

لما علمه ومن حكمه ان تعيين النيه شرط لان المشروع لما تعدد لم يصر مذكورا بالاسم المطلق الا عند تعيين الوصف ومن حكمه انه لما لزمه التعيين لما قلنا لم يسقط بضيق وقت الاداء لان التوسعه افاد شرطا زايدا وهو التعيين فلا يسقط هذا الشرط بالعوارض ولا بتقصير العباد واما النوع الثاني من الموقت فما جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه مثل شهر رمضان فالدليل على انه معيار له انه قدر وعرف به وسبب له وذلك خرج من السبب لما نذكر في باب السبب ان شا الله تعالى ومن حكمه ان غيره صار منفيا لان الشرع لما اوجب شغل المعيار به وهو واحد لا يتسع له وصف انتفى غيره كالمكيل والموزون في معياره فانتفى غيره لكونه غير مشروع قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ولما لم يبق غيره مشروعا لم يحتج الى اداء الواجب فيه من المسافر لان شرع الصوم فيه عام الا يرى ان صوم المسافر عن الفرض جايز فثبت انه مشروع في حقه الا انه رخص له ان يدعه بالفطر وهذا لا يجعل غير الفرض مشروعا فما يعدم تعلم لعدم ما نواه وكذلك على قولهما اذا نوى النفل او الملحق انه وكذلك المريض في هذا كله وقال ابو حنيفة رحمه الله الوجوب واقع على المسافر ولهذا صح اداؤه فلا يتوقف الا انه رخص له الترك قضاء حقه وتخفيفا عليه فلما ساغ له الترخص كما يرجع الى مصالح بدنه فهما يرجع الى مصالح دينه وهو قضاء ما عليه من الدين اولى وصار كونه ناسخا لغيره متعلقا بالعاضر على حمله الرخصة ومتمسكه بالعزيمة فاذا لم يفعل بقي مشروعا فصح اداؤه ولان الاداء غير مطلوب منه في سفره فصار هذا الوقت في حق ما عليه كشعبان فقيل سائر الصيام والطريق الاول يوجب ان لا يصح النفل بل يقع عن الفرض والثاني يوجب ان يصح وقد روايتان عنه واما اذا اطلق النيه فالصحيح ان يقع عن رمضان لان الترخص والترك لا يتحقق بعد العزيمه واما المريض فان الصحيح عندنا انه ان يقع صومه بكل حال عن الفرض لان الرخصه متعلقه بحقيقة العجز فيظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصه فيلحق بالصحيح واما المسافر فيستوجب الرخص بعجز مقدر بقيام سببه وهو السفر فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصه فلا يبطل الترخص فيتعدى حكمه بطريق التنبيه الى حاجته الدينيه كما قرر رحمه الله ولما صار الوقت متعينا لهذا المشروع صار ما يتصور من الامساك في هذا الوقت مستحقا على الفاعل فيقع للمستحق بكل حال كصاحب النصاب

اذا وهبه للفقير بعد الحول وكأجير الوحد يستحق منافعه وقلنا العتق لاستحقاق منافع العبد لان ذلك لا يصلح قربه واما القربه فعل يفعله العبد عن اختيار بلا جبر بل الشرع لم يشرع في هذا الوقت مما يتصور قربه الا واحدا فانعدم عن الفرض لعدم كونه مشروعا لا كانعدام منافعه كما تعدم في الليل اصلا ولا استحقاق ثمه واذا بقيت المنافع له لم يكن بد من التعيين ولم يوجد لان عدم العزيمه ليس بشي بخلاف هبة النصاب لانه عبارة تصلح مجازا عن الصدقه فاستقام قال الشافعي رحمه الله لما كان منافعه بقيت على ملكه وجب التعيين حتى يصير مختارا لا مجبورا ولو وضعنا عنه التعيين لجهة لصار مجبورا في صفة العباده وخلا معنى العباده عن الاختيار والعزيمه وقلنا الامر على ما قلت الا انه لما اتحد مشروعا في هذا الوقت تعين في زمانه فاصيب بمطلق الاسم ولم يفسد بالخطا في الوصف كالمتعين في مكانه فصار جوازه بمطلق النيه على انه تعيين لا على ان التعيين عنه موضوع فكان هذا منا قولا بموجب العلة وقال الشافعي رحمه الله لما وجب التعيين شرطا بالاجماع وجب قرانه لان اول اجزائه فعل مفتقر الى العزيمه فاذا تراخى بطل فاذا اعترضت العزيمه من بعد لم تؤثر في الماضي بوجه لان اخلاص العبد فيما قد عمله لا يتحقق وانما هو فيما لم يعمله بعد فاذا فسد ذلك الجزو فسد الباقي لانه لا يتجزى ووجب ترجيح الفساد احتياطا وهذا خلاف التقديم لان التقديم واقع على جملة الامساك ولم يعترض عليه ما يبطله فبقي قائما المعترض فلا يحتمل التقديم الا يرى ان النيه بعد نصف النهار لا تصح والا يرى انه في صوم الدين وجب الفصل بين هذين الوجهين وقلنا نحن ان الحاجه الى النيه لان يصير الامساك قربه وهذا الامساك واحد غير متجزٍ صحة وفسادا والثبات على العزيمه حال الاداء ساقط بالاجماع للعجز وحال الابتداء ساقط بالاجماع ايضا للعجز وصار حال الابتداء هنا نظير حال البقاء في الصلوه وحال البقاء نظير حال الابتداء في الصلوه ثم هذا العجز اطلق التقديم مع الفصل عن ركن العباده وجعل موجودا تقديرا فصار له فضل الاستيعاب ونقصان حقيقة الوجود عند الاداء على حد الاخلاص والعجز الداعي الى التاخير موجود في الجملة في حق من يفيق بعد الصبح او يفيق عن اغمايه وفي يوم الشك ضروره لازمه لان تعليق النيه من الليل عن صوم الفرض حرام ونية النفل عندك لا تجوز وهي لغو فقد جاءت الضروره فلان يثبت بما التاخير مع الوصل بالركن اولى ولهذا رجحانه في الوجود عند الفعل وهو حقيقة الاصل ونقصان القصور عن الجملة بعلة تحمل العفو فاستويا

لهذا رجح وهذا الوجه يوجب الكفارة بالفطر فيه وروي ذلك عنهما ولما صح الاقتصار
على البعض للضرورة وجب المصير إلى ما له حكم الكل من وجه خلفا عن الكل من كل وجه وهو
أن يشترط الوجود في الأكثر لأن الأقل في مقابلته في حكم العدم ولا ضرورة في ترك هذا
الكل الثابت تقديرا فلم نجوزه بعد الزوال ورجحنا الكثير على القليل لأنه في الوجود
راجح وبطل الترجيح بصفة العبادة لأنه حال بعد الوجود والقلة والكثرة من باب
الوجود والوجود قبل الحال فوجب الترجيح به على ما يأتي بيانه في باب الترجيح إن شاء الله
ولأن صيانة الوقت الذي لا تدارك له أصلا على العباد واجب وهو معنى قول مشايخنا
رحمهم الله إن أداء العبادة في وقتها مع النقصان أولى فصار هذا الترجيح متعارضا
وهذا الوجه يوجب أن لا كفارة فيه وروي ذلك عن أبي حنيفة رحمه الله ولم نقل بالإمساك
ولا بعيدا [illegible] الأول مع احتمال طرو الصحة والإمساك في أول النهار قربة
مع قصور معنى الطاعة فيه لأنه لا مشقة في الإمساك في أول النهار فصار إثبات
العزيمة فيه تقديرا لا يحتمل إلا [illegible] حقيقة ويوفر الحظ وعلى هذا الأصل
أن صوم النفل مقدر بكل اليوم حتى يشترط وجود المنافي في أوله ولم يشاد الأمر في أوله
ولم يشاد بالنية في الأجزاء لأن الصوم عرف قربة بمعياره ولم يعرف معياره إلا بيوم
كامل فلم يجز شرع العبادة بالرأي وأما الإمساك في أول يوم النحر فلم يشرع صوما
ولكن ليكون أول التناول من القرابين كرامة للأضياف فمن شاء أكل ولو أمسك عن طعام
الضيافة قبل طعامها ومن هذا الجنس الصوم المنذور في وقت بعينه لما انقلب
بالنذر صوم الوقت واجبا لم يبق نفلا لأنه واحد لا يقبل وصفين متضادين
فصار واحدا من هذا الوجه فأصيب بمطلق الاسم ومع الخطأ في الوصف ويتوقف
مطلق الإمساك فيه على صوم الوقت وهو المنذور لكنه إذا صامه عن كفارة أو قضاء
ما عليه صح عما نوى لأن التعيين حصل بولاية الناذر وولايته لا تعدوه فصح
التعيين فيما يرجع إلى حقه وهو أن لا يبقى النفل مشروعا فأما ما يرجع إلى حق صاحب
الشرع وهو أن لا يبقى الوقت محتملا لحقه فلا فاعتبر في احتمال ذلك العارض
ما لم يتذكر وأما الوقت الذي جعل معيارا لا سببا فمثل الكفارات المؤقتة
بأوقات غير متعينة وكقضاء شهر رمضان والنذر المطلق والوقت فيهما معيار
لا سبب ومن حكمهما أيضا من حيث جعل شرطا لا يستغني عن النية في ذلك
في الكل الإمساك ومن حيث أنه غير متعين لا يتوقف الإمساك فيهما إلا الصوم الوقت

وهو النفل بالنية على الواجب ولا لأنه يحتمل الوقت وأما الموقت على الموضوعات الأصلية
فأما على المحتمل فلا فلذلك كانت النية من أوله شرطا ليقع الإمساك عن العارض الذي يحتمله
الوقت فأما إذا نوى على وجه فلا يحتمل الاستعمال إلى غيره ومن حكمه أنه لا يفوت له
لما لم يكن الوقت متعينا وأما النوع الرابع من الموقت فهو المشكل منه وهو حج الإسلام ومعنى
قولنا إنه مشكل أن وقته العمر وأشهر الحج في كل عام صالح لأدائه أن أشهر الحج من العام
الأول وقت متعين لأدائه ولا خلاف في الوصف الأول حتى إذا أخر عن العام الأول
كان مؤديا فأما الوصف الثاني فهو صحيح عند أبي يوسف رحمه الله في الحال وأشهر
الحج في هذا العام الذي لحقه الخطاب به بمنزلة وقت الصلوة فإذا أدرك العام الثاني
صار ذلك بمنزلة الأول لا يصير كذلك إلا بشرط الإدراك وقال محمد رحمه الله بل لا يتعين
هذا الوقت للأداء وإنما وقته العمر يسعه التأخير بشرط أن لا يفوته عن العمر وأشهر
الحج من هذا العام بمنزلة يوم أدركه من قضاء رمضان وإنما يعرف بأن الحج يجب
مضيقا أو موسعا فقال أبو يوسف رحمه الله مضيقا لا يسعه التأخير عن العام
الأول وقال محمد رحمه الله موسعا يسعه تأخيره وقال الكرخي وجماعة من مشايخنا
رحمهم الله إن هذا يرجع إلى أن الأمر المطلق عن الوقت أيوجب الفور أم لا مثل وجوب
الزكوة وصدقة الفطر والعشر والنذر بالصدقة المطلقة فقال أبو يوسف رحمه الله
على الفور وقال محمد رحمه الله على التراخي وكذلك الحج فأما تعيين الوقت فلا والذي
عليه عامة مشايخنا رحمهم الله أن الأمر المطلق لا يوجب الفور بلا خلاف فأما مسألة
الحج مسألة مبتداة فذهب في ذلك محمد رحمه الله إلى أن الحج فرض العمر بلا خلاف إلا أنه لا يتأدى
في كل عام إلا في وقت خاص فيكون وقته نوعا من أنواع أشهر الحج في عمره والعمر لتعيينه
كصوم القضاء ووقته الشهور دون الليالي وإلى العبد تعيينه فلا يتعين الذي يليه إلا بتعيينه
نظر أبو يوسف إلى الأداء الأترى أنه متى أداه كان مؤديا ولو كان الأول متعينا لصار التأخير
مفوتا والدليل عليه أنه بقي وقتا للنفل مع أنه لم يشرع في مدة واحدة إلا حج واحد
فلو تعين للفرض لما بقي النفل مشروعا كما في شهر رمضان فثبت أنه غير متعين إلا بالأداء
ومتى تعين بالأداء لم يبق النفل فيه مشروعا ولأبي يوسف رحمه الله أن أشهر الحج من العام
الأول متعين للأداء فلا يحل له التأخير عنه كوقت صلوة الظهر للظهر وإنما قلنا هذا
لأن الخطاب بالأداء لحقه في هذا الوقت وهذا واحد لا مزاحم له لأن المزاحمة لا تثبت إلا
بإدراك وقت آخر وهو مشكوك لأنه لا يدركه إلا بالحيوة إليه والحيوة والممات في هذه المدة
في هذه المدة سواء في الاحتمال فلا يثبت الإدراك بالشك

1

فسمى هذا الوقت بلا معارضة معيّنا ويصير الساقط بطريق التعارض كالساقط حقيقة
فيصير كوقت الظهر في المعذور بخلاف الصوم لان يا حرى عن اليوم الاول لا يفوته
والتعارض في الحال غير قائم لان الحج في السنة الثانية عالية والموت في ليلة واحدة بالفجاءة
نادر فلا يترك الظاهر بالنادر واذا كان كذلك استوت الايام كلها فكانه ادركها فحمله
مخيّر فيها ولم يتعين اوّلها ولا يلزم ان الفعل يبقى مشروعا لانا انما عيّنّا التعيين
احتياطا احترازا عن الفوت فظهر ذلك في حق المأثم لا غير فاما ان يبطل اختيار
جملة الفقيه والمأثم ولا ولا يلزم اذا ادرك العام الثاني لانا انما عيّنّا الاول
لوقوع الشك فاذا ادركه وذهب الشك صار الثاني هو المتعين وسقط الماضي لان
الماضي لا يحتمل الاداء بعد مضيه وفي ادراك الثالث شك وعام الثاني مقام الاول
ومن حكم هذا الاصل انه فرض الحج لا معارض له الا ترى انه يفضل عن
ادائه وان الحج افعال عرفت باسمائها وصفاتها لا بمعيارها فاشبه
وقت الظهر فلا يدفع غيره من جنسه ولهذا قلنا ان التطوع بالحج يصح ممن عليه حجة
الاسلام كالتنفل ممن عليه الظهر وقال الشافعي رحمه الله لما عظم امر الحج استحسنا
في الحج عن التطوع صيانة لنواشف قاعليه وهو نظير تحريم السفيه فان هذا
من السفه ومثل هذا مشروع فانه صح بالطلاق والنفع وصح اصله بلا نية ممن احرم
عنه اصحابه عند الاغماء وباحرام الرجل ابويه لكنا نقول الحج عن هذا يفوت
الاختيار وهذا بينا في العبادة وقط لا تصح العبادة بلا اختيار ولكن الاختيار
في كل باب بما يليق به والاحرام عندنا شرط بمنزلة الوضوء فصح بفعل غيره بدلالة
الامر فلابد من ان يجري على بدنه وجوازه عند الاطلاق بدلالة التعيين من
المؤدي اذ الظاهر انه لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام فصار التعيين ثابتا
في المؤدي واذا نوى النفل فقد جاء صريح بخالفه فبطل به بخلاف شهر
رمضان لانه متعين لا مزاحم له في وقته لا لمعنى في المؤدي وهذا كنقد البلد
لما تعين لمعنى في المؤدي وهو تيسير اصابته دلالة بطل عند التصريح واما
المطلوع الوقت فعلى التراخي خلافا للكرخي رحمه الله على ما اشرنا والله اعلم

ومن هذا الاصل باب النهي

النهي المطلق نوعان نهي عن
الافعال الحسية مثل الزنا والقتل وشرب الخمر ونهي عن التصرفات الشرعية
مثل الصوم والصلوة والبيع والاجارة وما اشبه ذلك فالنهي عن الافعال الحسية
دلالة على كونها قبيحة في انفسها لمعنى في اعيانها بلا خلاف الا اذا قام
الدليل على خلافه

17

واما النهي المطلق عن التصرفات الشرعية فيقتضي قبحا لمعنى في غير المنهي عنه لكن متصلا به حتى يبقى
المنهي عنه مشروعا مع اطلاق النهي وحقيقته وقال الشافعي رحمه الله بل يقتضي هذا القسم قبحا
في عينه حتى لا يبقى مشروعا اصلا بمنزلة القسم الاول الا ان يقوم الدليل على خلافه
احتمله النهي وراء حقيقته على اطلاق الاصل وبيان هذا الاصل في صوم العيد وايام
التشريق والربوا والبيوع الفاسدة انها مشروعة عندنا باحكامها وعنده باطلة منسوخة
لا حكم لها احتج الخصم بان النهي حقيقة كل قسم واجب لا محالة اذ الحقيقة اصل في كل
باب والنهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن حقيقة ثم العمل بحقيقة الامر
واجب حتى كان حسنا لمعنى في عينه الا بدليل وكذلك النهي في صفة القبح وهذا لان المطلق
من كل شيء يتناول الكامل منه ويحتمل القاصر والكامل في صفة القبح فيما قلنا فاما ان يكون
مشروعا في الاصل قبيحا في الوصف فيجعل مجازا في الاصل حقيقة في الوصف وهذا
عكس الحقيقة وقلب الاصل واذا ثبت هذا الاصل كان تخريج الفروع طريقان احدهما ان
ينعدم المشروع باقتضاء النهي والثاني ان ينعدم بحكمه وبيان ذلك ان من ضرورة
كون التصرف مشروعا ان يكون مرضيا قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا
والمشروعات درجات وادناها ان يكون مرضية وكون الفعل قبيحا منهيا ينافي
هذا الوصف في اركان داخلا في المشيئة والقضاء والحكم كالكفر وسائر المعاصي فانها
بمشيئة الله تعالى وقضائه وحكمه تتوجد لا برضاه فصار النهي عن هذه التصرفات نسخا
بمقتضاه وهو تحريم السابق والثاني ان من حكم النهي وجوب الانتهاء وان يصير الفعل
على خلاف موجبه معصية وهذا موجب حقيقة وينفي كونه معصية وينفي كونه طاعة
ومشروعا تضاد وتناف ولهذا لم يثبت حرمة المصاهرة بالزنا لانها شرعت نعمة للخلق
بما الاجنبية بالامهات والزنا حرام محض وعدوان فلم يصلح لحكم شرعي هو نعمة وكذلك
الغصب لا يفيد الملك لما قلنا ولا يلزم اذا جامع المحرم او احرم مجامعا انه بقي
مشروعا مع كونه فاسدا لان الاحرام منهي لمعنى في الجماع وهو غيره لا محالة لكنه
محظوره فصار مفسدا والاحرام لازم شرعا لا يحتمل الخروج باختيار العباد
فيفسد ولم يسقط بجنايته الجاني وكلامنا فيما ينعدم شرعا لا فيما يسقط بجناية
الجاني ولا يلزم الطلاق في حالة الحيض او في طهر جامعها لانه منهي عنه لمعنى في غيره
وهو الضرر بالمرأة بتطويل العدة او بتلبيس امر العدة عليها ولهذا لم يكن سفر
المعصية سببا للرخصة للنهي ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء للنهي لتضاده
لم يصلح سببا مشروعا

ولا يلزم الظهار لان كلامنا في حكم مطلوب يتعلق بسبب مشروع له اسمي سببا والحكم به مشروعا
مع وقوع النهي عليه واما ما هو حرام غير مشروع يتعلق به جزاء زاجر عنه فيعتمد حرمته
كالقصاص ليس بحكم مطلوب بسبب مشروع بل جزاء شرع زاجرا فاعتمد حرمته ولنا
ما احتج به محمد بن الحسن رحمهما الله في كتاب الطلاق في صيام العيد وايام التشريق ان النهي
والنهي لا يقع على ما لا يتكون وبيانه ان النهي يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار
العباد وكسبهم فيعتمد تصوره ليكون العبد مبتلى بين ان يكف عنه باختياره فيثاب
عليه وبين ان يفعله باختياره فيلزمه جزاؤه والنسخ لاعدام الشيء شرعا ليعدم فعل
العبد لعدم المشروع بنفسه فيصير امتناعه بناء على عدمه وفي النهي يكون عدمه بناء
على امتناعه وهما في طرفي نقيض فلا يجتمع لمجمع محال والحكم الاصلي في النهي ما ذكرنا فاما
القبح فوصف قائم بالنهي مقتضى به تحقيقا لحكمه فلا يجوز تحقيقه على وجه
يبطل به ما اوجبه واقتضاه فيصير المقتضي دليلا على الفساد بعد ان كان دليلا على
الصحة بل يجب العمل بالاصل في موضعه والعمل بالمقتضي بقدر الامكان وهو ان يجعل القبح
وصفا للمشروع فيصير مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فيصير فاسدا هذا غاية
تحقيق هذا الاصل فاما الشافعي رحمه الله فقد حقق المقتضى وابطل المقتضي هذا في
غاية المناقضة والفساد فان قيل هذا صحيح في الافعال الحسية لانها لا تعدم
بصفة القبح واما الشرعية فتعدم لما قلنا فلا بد من اقامة الدلالة على ان
المشروع يحتمل هذا الوصف قيل له قد وجدنا المشروع يحتمل الفساد
بالنهي كالاحرام الفاسد والطلاق الحرام والصلوة الحرام والصوم المحظور
يوم الشك وما اشبه ذلك فوجدنا اثباته على هذا الوجه رعاية لمنازل المشروعات
ومحافظة لحدودها وعلى هذا الاصل تخرج الفروع كلها منها ان البيع
بالخمر منهي بوصفه وهو الثمن لان الخمر مال غير متقوم فيصلح ثمنا من وجه دون
وجه فصار فاسدا لا باطلا ولا خلل في ركن العقد ولا في محله فصار قبيحا
بوصفه مشروعا باصله وكذلك اذا اشترى خمرا بعبد لان كل واحد منهما ثمن
لصاحبه فلم ينعقد في الخمر لعدم محله وانعقد في العبد لوجود محله وفسد
لفساد ثمنه بخلاف الميتة لانها ليست بمال ولا متقوم فوقع البيع بلا ثمن
وهو غير مشروع وكذلك جلد الميتة ليس بمال ولا متقوم وكذلك بيع الربوا مشروع
باصله وهو وجود ركنه في محله غير مشروع بوصفه وهو الفضل في العوض
فصار فاسدا لا باطلا وكذلك الشرط الفاسد في البيع مثل الربوا ولهذا قلنا في قوله تعالى
ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا ان النهي بعدم الوصف من شهادته وهو الاداء وبقي الاصل
فيصير فاسدا

ومنها صوم العيد وايام التشريق مشروع باصله وهو الامساك لله تعالى في وقته
طاعة وقربة قبيح بوصفه وهو الاعراض عن ضيافة الله الموضوعة في هذه الوقت بالصوم
فلم يقبل الطاعة معصية بل هو طاعة انضم اليها وصف هو معصية الا ترى ان
الصوم يقوم بالوقت ولا فساد فيه والنهي يتعلق بوصفه وهو انه يوم عيد فصار
فاسدا ومعنى الفاسد ما هو غير مشروع بوصفه مثل الفاسد من الجواهر وبيانه
على وجه يعقل ان الصائم اضاف الله يوم العيد والمنا وقد هم السمو باصله
طيبت بوصفه فصار تركه طاعة باصله معصية بوصفه على مثال البيع الفاسد و
لهذا صح النذر به لانه نذر بالطاعة انما وصف المعصية متصل بذاته فعلا لا اسما ذكرا
ولهذا قلنا في ظاهر الرواية لا يلزم بالشروع لان الشروع فيه متصل بالمعصية فامر بالقطع
حقا لصاحب الشرع فصار مضافا الى صاحب الشرع فبرئ العبد عن عهدته ومنها
الصلوة وقت طلوع الشمس ودلوكها مشروعة باصلها اذ لا قبح في اركانها وشروطها
والوقت صحيح باصله فاسد بوصفه وهو انه منسوب الى الشيطان كما جاءت السنة الا
ان الصلوة لا تتوقت بالوقت لانه ظرفها لا معيارها وهو سببها فصارت الصلوة ناقصة
لا فاسدة فقيل لا يتأدى به الكامل ويضمن بالشروع والصوم يقوم بالوقت ويعرف
به فازداد الاثر فصار فاسدا فلم يضمن بالشروع والنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة
متعلق باللبس بوصف فلم يفسد وكذلك البيع وقت النداء وهذا بخلاف بيع الحر و
المضامين والملاقيح لانه اضيف الى غير محله فلم ينعقد فصار النهي مجازا عن النفي
وهذه الاستعارة محققة لما بينهما من المشابهة ولا خلاف فيه انما الخلاف في حكم
حقيقته وكذلك صوم الليالي لان الوصال غير مشروع ولا ممكن والنهار هو المعين
لشروعه نظرا عاليا فعين للصوم تحقيقا للابتلاء فصار النهي مجازا عن النفي ولا يلزم
النكاح بغير شهود لانه منفي بقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود فكان نسخا وابطالا
وانما سقط الحد وثبت النسب والعدة لشبهة العقد ولان النكاح شرع لملك ضروري لا
ينفصل عن الحل حتى لم يشرع مع الحرمة ومن ضرورة النفي التحريم فبطل العقد مضادة
لمقتضى النهي بخلاف البيع لانه وضع لملك العين والتحريم لا يضاده لان الحل فيه
تابع الا ترى انه شرع في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالامة المجوسية
والعبد والبهائم والخمر وكذلك نكاح المحارم منفي لعدم محله ولفظ النهي في
قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم مستعار عن النفي واما استيلاء اهل الحرب
فاما قول الخصم ان هذا الاستيلاء محظور قلنا انما كان
محظورا لعصمة المحل وقد بطلت هذه العصمة فلا يبقى حظر الاستيلاء
ولان السبب المحظور عندي يصلح ان يكون سببا للملك اذا كان مشروعا
باصله على ما قلنا في البيع الفاسد

فاما ما صار متقوما بواسطة العصمة فمعناه في حق ما دون اهل الحرب لا ينقطع ولا يتناهى عنهم
ولان العصمة متناهية يتناهى بها وهو الاحراز فسقط النهي في حكم الدنيا واما الملك بالغصب
فلا يثبت مقصودا به بل بشرط الحكم شرعي وهو الضمان لانه شرع جبرا ولا جبر مع بقاء الاصل
على ملك المالك ادا الحر بعد الفوات وشرط الحكم ما يحوله فصار حسنا بحسن الحكم وان قبح لو كان
مقصودا به وفي ضمان المدبر قلنا ان زوال المدبر عن ملك المولى لكونه مالا مملوكا محتملا شرط
المشروع وهو الضمان ولا يدخل في ملك المشتري ضمانه لحقه ولا زمان المدبر يحتمل بقائه
بالغاصب وهو المدبر دون الرهن وهذا طريق جائز لكن لا انصار اليه عن الهمانا بالوقر الا عند
العجز والضرورة فالطريق الاول واجب وهذا جائز ولهذا الزنا فلا يوجب حرمة المصاهرة
اصلا بنفسه انما هو سبب للماء والماء سبب للولد وجودا والولد هو الاصل في استحقاق الحرمات
ولا عصيان ولا عدوان فيه ثم يتعدى منه الى اطرافه ويتعدى الى اسبابه وما يعمل بقيامه
مقام غيره انما يعمل بعلة الاصل الا ترى ان التراب لما قام مقام الماء نظر الى كون الماء مطهرا او سقط
وصف التراب فكذلك ههنا سقط وصف الزنا بالحرمة لقيامه مقام ما لا يوصف بذلك في ايجاب
حرمة المصاهرة ولهذا سفر المعصية غير منهي لمعنى فيه لانه من حيث انه خروج مديد مباح
وانما العصيان في فعل قطع الطريق او التمرد على المولى وهو مجاور له فكان كالبيع وقت النداء
ولا يلزم على هذا النهي عن الافعال الحسية لان القول بكمال القبح فيها وهو مقتضى مع كمال المقصود
ممكن على ما قلنا والنهي في صفة العقد ينقسم انقسام الامر منه ما قبح لعينه وضعا مثل الكفر والكذب
والعبث وما قبح ملحقا بالقسم الاول وهو بيع الحر والمضامين والملاقيح لان البيع لما وضع لتمليك
المال كان باطلا شرعيا وما قبح لمعنى في غيره وهو البيع وقت النداء والصلوة في الارض المغصوبة
وما قبح لمعنى في غيره وهو ملحق به وصفا وذلك مثل البيع الفاسد وصوم يوم النحر والنهي عن
الافعال الحسية يقع على القسم الاول والنهي عن الامور الشرعية يقع على هذا القسم الذي قلنا انه ملحق وصفا

باب معرفة احكام العموم

قال الشيخ الامام رحمه الله العام عندنا يوجب الحكم فيما تناوله قطعا ويقينا بمنزلة الخاص فيما تناوله والدليل
على ان المذهب هذا الذي حكينا ان ابا حنيفة رحمه الله قال ان الخاص لا يقضي على العام بل يجوز
ان ينسخ الخاص به مثل حديث العرنيين في بول ما يؤكل لحمه نسخ وهو خاص بقول النبي عليه السلام
استنزهوا البول ومثل قوله عليه السلام فيما دون خمسة اوسق صدقة نسخ بقوله عليه السلام
ما سقته السماء ففيه العشر ولما ذكر محمد رحمه الله فيمن اوصى بخاتمه لانسان ثم بالفص منه لآخر
في كلام مفصول ان الحلقة للاول والفص بينهما واما استحق الاول بالعموم والثاني بالخصوص
وهذا قولهم جميعا وقالوا في رجل قال والمضارب اذا اختلفا في العموم والخصوص ان القول قول من ادعى العموم

ولولا استواؤهما في قيام المعارضة بينهما لما وجب الترجيح بدلالة التعدد وقال عامة مشايخنا رحمهم الله
ان العام الذي لم يثبت خصوصه لا يحتمل الخصوص بخبر الواحد والقياس هذا هو المشهور
واختاره القاضي الشهيد رحمه الله في كتاب الغرر فثبت بهذه الجملة ان المذهب عندنا
ما قلنا ولهذا قلنا ان قول الله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه عام لم يلحقه
خصوص لان الناسي في معنى الذاكر لقيام الملة مقام الذكر فلا يجوز تخصيصه بالقياس
وخبر الواحد وكذلك قوله تعالى ومن دخله كان آمنا لم يلحقه الخصوص فلا يجوز تخصيصه
بالآحاد والقياس وقال الشافعي رحمه الله العام يوجب الحكم لا على اليقين وعلى هذا
دلت مسائله وقال بعض الفقهاء الوقف واجب في كل عام حتى يقوم الدليل وقال
بعضهم بل يثبت به اخص الخصوص اما من قال بالوقف فقد احتج بان اللفظ
العام مجمل فيما اريد به لاختلاف اعداد الجمع الا ترى انه يؤكد بما يفسره
فيقال جاءني القوم اجمعون وكلهم فلما استقام تفسيره بما يوجب الاحاطة علم
انه كان مجملا الا ترى ان الخاص لا يؤكد بمثله يقال جاءني زيد نفسه
لانه يحتمل المجاز دون البيان فلا يؤكد بالجميع وقد ذكر الجمع واريد به البعض
مثل قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم وانما هو واحد فلذلك
وجب الوقف ووجه القول الآخر ان الاخص وهو الثلاثة في الجماعة والواحد
في الجنس متيقن فوجب القول به ووجه قولنا والشافعي رحمه الله انه موجب
لان العموم معنى مقصود بين الناس شرعا وعرفا فلم يكن بد من ان يكون له لفظ
وضع له لان الالفاظ لا تقصر عن المعاني ابدا الا ترى ان من اراد ان يعتق عبيده
كان السبيل فيه ان يعمم فيقول عبيدي احرار والاحتجاج بالعموم من
السلف متوارث فقد احتج عبد الله بن مسعود رضي الله عنه في الحامل انه ينسخ
سائر وجوه العدد بقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وقال
ان آخرهما نزولا فصار ناسخا للخاص الذي في سورة البقرة فدل على ما قلنا
انه موجب مثل الخاص واحتج علي رضي الله عنه في تحريم الجمع بين الاختين وطئا
بملك اليمين فقال احلتهما آية وهو قوله تعالى الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم
وحرمتهما آية وهي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فصار المحرم اولى وذلك
عام كله ثم قال الشافعي رحمه الله كل عام يحتمل ارادة الخصوص من المتكلم فتمكن
فيه الشبهة مذهب البعض ولنا ان الصيغة متى وضعت لمعنى كان ذلك المعنى واجبا

به حتى يقوم الدليل على خلافه وارادة الباطن لا يصلح دليلا لانا لم نكلف درك الغيب فلا يبقى
له عبرة والجواب عما احتج به اهل المقالة الاولى انا ندعي انه موجب لما وضع له لانه محكم
لما وضع له فكان محتملا لان يراد به بعضه فصار مؤكدا بما يحتمله باب الاحتمال كالنص
محكما كالخاص يحتمل المجاز فيؤكده بما يقطعه لا بما يفسره فقال جاءني زيد نفسه لانه
قد يحتمل غير المجيء مجازا

باب العام اذا لحقه الخصوص

قال الشيخ الامام رضي الله عنه فان لحق هذا العام خصوص فقد اختلف فيه
فقال ابو الحسن الكرخي رحمه الله لا يبقى حجة اصلا سواء كان الخصوص معلوما
او مجهولا وقال غيره ان كان الخصوص معلوما بقي العام فيما وراء الخصوص
على ما كان واما اذا كان مجهولا يسقط حكم العموم وقال بعضهم ان كان الخصوص معلوما
بقي العام فيما وراءه على ما كان وان كان مجهولا فان دليل الخصوص يسقط فعلى
قول الكرخي رحمه الله بطل الاستدلال بعامة العمومات لما دخلها من الخصوص
وعلى القول الثاني لا يصح الاستدلال باية السرقة واية الربوا والبيع لان
لان ما دون ثمن المجن خص من اية السرقة وهو مجهول وخص الربوا من قوله واحل الله البيع
وحرم الربوا وهو مجهول وكذلك نصوص الحدود لان مواضع الشبهة فيها مخصوصة وفيه
ضرب جهالة واختلاف والصحيح من مذهبنا ان العام يبقى حجة بعد الخصوص معلوما
كان الخصوص او مجهولا الا ان فيه ضرب شبهة وذلك مثل قول الشافعي رحمه الله في العموم
قبل الخصوص ودلالة صحة هذا المذهب اجماع السلف على الاحتجاج بالعموم ودلالة
ان في ذلك شبهة اجماعهم على جواز التخصيص بالقياس والاحاد وذلك دون خبر الواحد
حتى صحت معارضته بالقياس اما الكرخي رحمه الله فقد احتج بان دليل الخصوص اذا كان
مجهولا اوجب جهالة في الباقي لان الخصوص بمنزلة الاستثناء لانه يتبين انه لم يدخل
تحت الجملة كالاستثناء واذا كان معلوما احتمل ان يكون معلولا وهو الظاهر لان
دليل الخصوص نص قائم بنفسه فيصلح تعليله ولا يدري كم القدر من الباقي فصار
الباقي محتملا بجهالة المخصوص ووجه القول الثاني ان دليل الخصوص اذا كان
مجهولا فعلى ما قلنا واذا كان معلوما بقي العام موجبا في الباقي لان دليل الخصوص
بمنزلة الاستثناء على ما قلنا فلا يؤثر في الباقي لان الاستثناء لا يحتمل التعليل
فكذلك هذا ووجه القول الاخر ان دليل الخصوص لما كان مستقلا بنفسه حتى لو تراخى
كان ناسخا سقط بنفسه اذا كان مجهولا لان المجهول لا يصلح دليلا بخلاف الاستثناء

لانه وصف قائم بالاول فاوجب جهالة فيه وهذا قائم بنفسه معارض للاول ودليل ما قلنا
ان دليل الخصوص يشبه الاستثناء بحكمه لما قلنا انه يتبين انه لم يدخل في الجملة الا ترى
انه لا يكون الا مقارنا ويشبه الناسخ بصيغته لانه نص قائم بنفسه فلم يجز الحاقه باحدهما
بعينه بل وجب اعتباره في كل باب بنظيره فقلنا اذا كان دليل الخصوص مجهولا
اوجب جهالة في الاول بحكمه اذا اعتبر بالاستثناء وسقط في نفسه بصيغته اذا
اعتبر بالناسخ وحكمه قائم بصيغته فصار الدليل مشتبها فلم يبطل بالشك وكذلك
اذا كان الخصوص معلوما لانه يحتمل ان يكون معلولا وعلى احتمال التعليل يصير
مخصوصا من الجملة كانه لم يدخل لا على سبيل المعارضة للنص فوجب العمل به
فيصير قدر ما يتناوله النص مجهولا هذا على اعتبار صيغة النص وعلى اعتبار حكمه
لا يصح التعليل لانه شبيه بالاستثناء وهو عدم والعدم لا يعلل فقد حلت الشبهة
ايضا وقد عرف موجبا فلا يبطل بالاحتمال وهذا خلاف الناسخ اذا ورد في بعض
ما يتناوله النص معلوما فان الحكم فيما بقي لا يتغير لاحتمال التعليل لان الناسخ انما يعمل
على طريق المعارضة للنص لا على تبين انه لم يدخل تحت الصيغة فيصير العلة معارضة
للنص واما هنا فان التعليل يقع على ما وضع له دليل الخصوص وهو ان لا يدخل تحت
الجملة فلا يصير معارضا للنص واذا ثبت الاحتمال فلم يخرج عن الدلالة بالشك فصار
الدليل مشتبها باصله ما اشبه دليل القياس فاستقام ان يعارضه القياس
بخلاف ما ثبت بخبر الواحد لانه يعتبر باصله فلم يصح ان يعارضه القياس بخلاف
~~ما ثبت بخبر الواحد لانه يعتبر باصله فلم يصح ان يعارضه القياس~~ ونظير هذه الجملة
من الفروع ان البيع اذا اضيف الى حر وعبد بثمن واحد والى حي وميت وخل وخمر
فهو باطل لان احدهما لم يدخل تحت العقد فبقي الاخر وحده بحصته ابتداء وكذلك
اذا قال بعت منك هذين العبدين بالف درهم الا هذا بحصته من الالف فصار
هذه الجملة نظير الاستثناء واذا باع عبدين فمات احدهما قبل التسليم او استحق او وجد
مدبرا او مكاتبا صح البيع في الباقي لان الاخر دخل في البيع وكذلك المدبر والمكاتب
يدخلان في البيع وانما امتنع الحكم صيانة لحقهما فصار الاخر باقيا في العقد
بحصته وصار هذا من قبيل دليل النسخ ونظير دليل الخصوص مسئلة خيار الشرط
قال في الزيادات في رجل باع عبدين بالف درهم على انه بالخيار في احدهما ان البيع لا يصح
في [illegible] الذي فيه الخيار وفي غيره فاما اذا اجمل الثمن ولم يعين الذي فيه الخيار او عين احدهما

ولم يعتق الآخر لم يجز البيع لأن الخيار لا يمنع الدخول في الإيجاب ويمنع الدخول في الحكم فصار
في البيع بشرط الخيار دليل الفسخ وفي الحكم بطريق الاستثناء فصار لا بد من إعلام الثمن والمبيع لجواز البيع
بمنزلة الحر والعبد وإذا وجد التعيين وإعلام الحصة صح البيع ولم يعين الذي فيه الخيار شرطا
فاسدا في الآخر خلاف الحر والعبد وما شاكل ذلك في قول أبي حنيفة رحمه الله أنه يعتبر شرطا
فاسدا في الآخر فيفسد به البيع باب في ألفاظ العموم

قال الشيخ الإمام رحمه الله ألفاظ العموم قسمان عام بصيغته ومعناه وعام بمعناه دون
صيغته أما العام بصيغته ومعناه فهو صيغة كل جمع مثل الرجال والنساء والمسلمين
والمسلمات والمشركين والمشركات وما أشبه ذلك أما صيغته فموضوعة للجمع وأما
معناه فكذلك وذلك شامل لكل ما يطلق عليه وأدنى الجمع ثلاثة ذكر محمد رحمه الله صريحا في كتاب السير
في الأنفال وفي غيرها فصار هذا الاسم عاما شاملا ولا يجمع ما يطلق عليه اسم الجمع غير
أن الثلاثة أدنى ما يتناوله فصار أولى وهذا قلنا في رجل قال إن اشتريت عبيدا فعليه كذا
وإن تزوجت نساء إن ذلك يقع على الثلاثة فصاعدا لما قلنا والكلمة عامة لكل ما يتناوله
وقد يصير هذا النوع مجازا عن الجنس إذا دخلته لام المعرفة لأن لام
المعرفة للعهد ولا عهد في أقسام الجموع فجعل للجنس ليستقيم تعريفه وفيه معنى
الجمع أيضا لأن كل جنس يتضمن الجمع فكان فيه عملا بالوصفين ولو حمل على حقيقته بطل
حكم اللام أصلا فصار للجنس أولى قال الله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وقال أصحابنا
رحمهم الله فيمن قال إن تزوجت النساء أو اشتريت العبيد فامرأته طالق إن ذلك يقع على الواحد
فصاعدا لما قلنا أنه صار عبارة عن الجنس فسقطت حقيقته للجمع واسم الجنس يقع على
الواحد على أنه كل الجنس ألا ترى أنه لولا غيره لكان كلا فإن آدم عليه السلام وحده
كان كل الجنس للرجال وحواء رضي الله عنها وحدها كانت كل الجنس للنساء فلا يسقط هذه
الحقيقة بالمزاحمة فصار الواحد للجنس مثل الثلاثة للجمع فكما كان اسم الجمع واقعا على
الثلاثة فصاعدا كان اسم الجنس واقعا على الواحد فصاعدا وصار كمن حلف لا يشرب
الماء أنه يقع على القليل على احتمال الكل وأما العام بمعناه دون صيغته فأنواع منها
ما هو فرد وضع للجمع مثل الرهط والقوم ونحو ذلك مثل الطائفة والجماعة فصيغته
رهط وقوم مثل زيد وعمرو ومعناها الجمع ولما كان فردا بصيغته جمعا بمعناه
كان اسما للثلاثة فصاعدا إلا الطائفة فإنها اسم للواحد فصاعدا كذلك قال ابن عباس رضي الله عنهما
في قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة أنه يقع على الواحد فصاعدا لأنه نعت فرد
صار جنسا بعلامة الجماعة ومن ذلك كلمة من وهي تحتمل العموم والخصوص قال الله تعالى

شرطهم

فلما

ومنهم من يستمعون إليك ومنهم من ينظر إليك وأصلها في
العموم قال عليه السلام من دخل دار أبي سفيان فهو آمن وقال أصحابنا رحمهم الله
فيمن قال أعتقوا من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤوا جميعا عتقوا
وأما إذا قال من شئت من عبيدي عتقه فأعتقه فعند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله
للمأمور أن يعتقهم جميعا لأن كلمة من عامة وكلمة من للتمييز فيتميز عتقه من عبيده
مثل قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الأوثان وقال أبو حنيفة رحمه الله يعتقهم
إلا واحدا منهم لأن المولى جمع بين كلمة العموم والتبعيض وكذلك قوله من
شاء من عبيدي عتقه فهو حر يتناول البعض إلا أنه موصوف بصفة عامة فسقط
بها الخصوص وهذه الكلمة تحتمل الخصوص لأنها وضعت مبهمة في ذوات
من يعقل قال في السير الكبير من دخل منكم هذا الحصن أولا
فله من النفل كذا فدخل واحد منهم فله نفله فإن دخل اثنان معا
فصاعدا بطل النفل لأن الأول اسم للفرد السابق فلما قرن بهذه الكلمة
دل ذلك على الخصوص فتعين به احتمال الخصوص وسقط العموم فلم يجب
النفل إلا للواحد متقدم ولم يوجد ونوع آخر وهي كلمة كل وهي
للإحاطة على سبيل الإفراد قال الله تعالى كل نفس ذائقة الموت ومعنى
الإفراد أن يعتبر كل مسمى منفردا ليس معه غيره وهذا معنى ثبت
بهذه الكلمة لغة فيما أضيفت إليه كأنها صلة حتى لم يستعمل مفرده

وهي تحتمل الخصوص أيضا مثل كلمة من إلا أنها عند العموم تحمل على الجاب
الأفراد فإذا دخلت على النكرة أوجبت العموم مثل قول الرجل كل امرأة
أتزوجها فهي طالق ولا تصحب الأفعال إلا بصلة فإذا وصلت أوجبت
عموم الأفعال مثل قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها
وعلى ذلك مسائل أصحابنا رحمهم الله وبيان ما قلنا من الفروق بين كلمة كل
ومن فيما قاله محمد رحمه الله في السير الكبير من دخل منكم هذا الحصن أولا
فله من النفل كذا فدخله جماعة بطل النفل ولو قال كل من دخل منكم هذا
الحصن أولا فله كذا فدخل عشرة معا وجب لكل رجل منهم النفل كاملا
على حياله لما قلنا إنه يوجب الإحاطة على سبيل الأفراد فاعتبر كل واحد
منهم على حياله وهو أول في حق من تخلف من الناس وفي كلمة من وجب اعتبار
جماعتهم وذلك ينافي الأولية ولو دخل العشرة فرادى في مسألة كل كان
النفل للأول لأنه هو الأول من كل وجه وهي تحتمل الخصوص فسقطت الإحاطة
وصارت للخصوص وقسم آخر كلمة الجميع وهي عامة مثل كلمة كل إلا أنها
توجب الاجتماع دون الانفراد فصارت بهذا المعنى مخالفة للقسمين الأولين
ولذلك صارت مؤكدة لكلمة كل وبيان ذلك في قول محمد رحمه الله في السير الكبير
جميع من دخل هذا الحصن أولا فله كذا فدخل عشرة منهم إن لهم نفلا واحدا
بينهم جميعا بالشركة ويصير النفل واجبا للأول جماعة تدخل فإن دخلوا

فرادى كان للأول لأن الجميع يحتمل أن يستعار لمعنى الكل وقسم آخر كلمة ما وهي
عامة في ذوات ما لا يعقل وصفات من يعقل تقول ما في الدار جوابه
شاة أو فرس وتقول ما زيد جوابه عاقل أو عالم وقال أصحابنا رحمهم الله
فيمن قال لأمته إن كان ما في بطنك غلاما فأنت حرة فولدت غلاما وجارية
لم تعتق لأن الشرط أن يكون جميع ما في البطن غلاما قال الله تعالى لله ما في
السموات وما في الأرض وكذلك كلمة الذي في مسائل أصحابنا وهذه في احتمال
الخصوص مثل كلمة من وعلى هذا تخرج قول الرجل لامرأته طلقي نفسك
من الثلث ما شئت إن على قولهما تطلق نفسها ثلثا وعند أبي حنيفة رحمه الله
واحدة أو ثنتين لما قلنا في الفصل الأول ويجوز أن يستعار كلمة ما بمعنى
من وهذه كلمات موضوعة غير معلولة وقسم آخر النكرة إذا اتصل بها
دليل العموم تعم لأن النكرة تحتمل ذلك إذا اتصل بها دليله مثل ما قلنا
في كلمة كل ودلائل عمومها ضروب وبيان ذلك أن النكرة في النفي تعم وفي
الإثبات تخص لأن النفي دليل العموم وذلك ضروري لا لمعنى في صيغة الاسم
وذلك أنك إذا قلت ما جاءني رجل فقد نفيت مجيء رجل واحد نكرة ومن
ضرورة نفيه نفي الجملة ليصح عدمه بخلاف الإثبات لأن مجيء رجل واحد
لا يوجب مجيء غيره ضرورة فهذا ضرب من دلائل العموم وضرب آخر
إذا دخل لام التعريف فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد وذلك مثل

قول الله تعالى والعصر ان الانسان لفي خسر اي هذا الجنس وكذلك قوله تعالى و
السارق والسارقة والزانية والزاني ومسالة قول علمائنا رحمهم الله المراة
التي اتزوج طالق واصل ذلك ان لام المعرفة للعهد وهو ان تذكر شيا ثم
تعاوده فيكون للمعهود قال تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى
فرعون الرسول اي هذا الذي ذكرناه فيكون الثاني هو الاول ومسائل قول
علمائنا رحمهم الله فيمن اقر بالف مقيدا بصك ثم اقر كذلك ان الثاني هو الاول
واذا كان كل واحد منهما نكرة كان الثاني غير الاول عند ابي حنيفة رحمه الله
الا ان يتحد المجلس فيصير دلالة على معنى العهد وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله
يحمل الثاني على الاول وان اختلف المجلس لدلالة العادة على معنى العهد وذكر
معنى قول ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر
يسرا لن يغلب عسر واحد يسرين لان العسر اعيد معرفة واليسر اعيد
نكرة ان صحت هذه الحكاية عنه وفيه نظر عندنا واذا تعذر معنى العهد
حمل على الجنس ليكون تعريفا له مثل قولك فلان يحب الدنيا اي هذا
الجنس اذ ليس ثمة معهود وذلك مثل قول الرجل انت طالق الطلاق
وضرب اخر من دلائل العموم وصف عام مثل قول الرجل والله لا اكلم
احدا الا رجلا كوفيا ولا اتزوج امراة الا كوفية والله لا اقربكما الا
يوما اقربكما فيه ان المستثنى في هذا كله يكون عاما لعموم وصفه والنكرة تحتمل ذلك

ومن هذا الضرب كلمة اي وهي نكرة يراد بها جزء مما تضاف اليه على
هذا اجماع اهل اللغة قال الله تعالى ايكم ياتيني بعرشها ولم يقل ياتوني
وتقول اي الرجال اتاك وقال محمد رحمه الله اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه
انهم يعتقون ولم يقل ضربوك بسبب انها كلمة فرد لكنها متى وصفت
بصفة عامة عمت لعمومها كسائر النكرات في موضع الاثبات فاذا قال
اي عبيدي ضربك فقد وصفها بالضرب فصارت عامة واذا قال
اي عبيدي ضربته فقد قطع الوصف عنها فلم يعتق الا واحد وعلى
ذلك مسائل اصحابنا رحمهم الله وكذلك اذا قال ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر وهي
لا يحملها واحد فحملوا عتقوا وان كان يحملها واحد فحملوها كلهم فرادى
عتقوا وان اجتمعوا على ذلك لم يعتقوا لان المراد به فيما يخف حمله
انفراد كل واحد منهم في العادة لاظهار الجلادة فاما النكرة المفردة في
موضع الاثبات فانما تخص عندنا ولا تعم الا انها مطلقة وقال الشافعي
هي توجب العموم ايضا حتى قال في قوله تعالى فتحرير رقبة انها عامة
تتناول الصغيرة والكبيرة والبيضاء والسوداء والكافرة والمؤمنة
والصحيحة والزمنة وقد خص منها الزمنة بالاجماع فصح خصوص الكافرة
منها بالقياس بكفارة القتل قلنا نحن هذه مطلقة لا عامة
لانها فرد تتناول واحدا على احتمال وصف دون وصف والمطلق يحتمل

جعل

التعسر وذلك ما يمنع من العمل بالمطلق فصار شبهاً وقد وجد في التحرير حرارة
لا من فصار شيئاً له فيكون مطلقاً بشكره وصار مقيداً بالملك لا فضاء
التحرير للملك لا على جهة الخصوص ولم يتناول الرقبة لان الرقبة اسم للبنية
مطلقاً فوقعت على الكامل منه الذي هو موجود مطلقاً ولم يتناول ما هو
هالك من وجه وكذلك التحرير المطلق لا يخلص فيما هو هالك من وجه ولم يدخل
او بوجه
الزمن فاما ان يكون مخصوصاً فلا وصار ما يسمى اليه الخصوص نوعان
الواحد فيما هو فرد بصيغته او ملحق بالعدد واما العدد فمثل الرجل والمراة
والانسان والطعام والشراب وما اشبه ذلك ان الخصوص يصح الى ان يبقى الواحد
واما العدد بمعناه فمثل قوله لا اتزوج النساء ولا اشتري العبيد
انه يصح الخصوص حتى يبقى الواحد واما ما كان جمعاً صيغة ومعنى
مثل قوله ان اشتريت عبيداً او ان تزوجت نساء او ان اشتريت ثياباً
فان ذلك يحتمل الخصوص الى الثلثة والطايفة تحتمل الخصوص الى الواحد بخلاف
الرهط والقوم وذلك لان ادنى الجمع ثلثة بنص محمد رحمه الله ذلك في السير الكبير
وعلى هذا عامة مسائل اصحابنا رحمهم الله وقال بعض اصحاب الشافعي رحمه الله
ان ادنى الجمع اثنان لما روي عن النبي عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة
ولان اسم الاخوة يطلق على الاثنين قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه
السدس وفي المواريث والوصايا نصر الجمع الى المثنى بالاجماع ويستعمل المثنى

استعمال الجمع في اللغة تعالى نحن نعلم في الاثنين وقد قال الله تعالى فقد صغت
قلوبكما ولا خلاف ان الامام اذا كان خلفه اثنان في المثنى جماعة كما كان في الثلثة
ولنا قوله عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلثة ركب ولنا
ايضاً دليل من قبل الاجماع ودليل معقول اما من قبل الاجماع فان اهل اللغة
مجمعون على ان الكلام ثلثة اقسام احاد ومثنى وجمع وعلى ذلك بنيت احكام
اللغة فللمثنى صيغة خاصة لا تختلف وللوحدان ابنية تختلف وكذلك الجمع ايضا
تختلف ابنيته وليس للمثنى الا مثال واحد وله علامات على الخصوص واجمع الفقهاء
على ان الامام لا يتقدم على الواحد فثبت انه ليس بمفرد واما المعقول فان
الواحد اذا اضيف اليه الواحد تعارض الفردان فلم يثبت الاتحاد ولا الجمع
واما الثلث فانما يعارض كل فرد اثنان فيسقط معنى الاتحاد اصلا وقد
جعل الثلثة في الشرع حداً في ابلاء الاعذار فاما الحديث فمحمول على المواريث
والوصايا او على سنة تقدم الامام في الجماعة انه يتقدم على المثنى كما يتقدم
على الثلثة وفي المواريث ثبت الاختصاص بقوله تعالى فان كانتا اثنتين فلهما
الثلثان مما ترك ولكن يبتنى على الارث نصاً والوصية تبتنى عليه ايضاً
والثاني قلنا ان الخبر محمول على ابتداء الاسلام حين نهى الواحد عن المسافرة
والطلق الجماعة على ما روينا فاذا ظهرت قوة المسلمين قال الاثنان فما فوقهما
جماعة واما الجماعة فانما تكمل بالامام حتى شرطنا في الجمعة ثلثة سوى الامام

وأما قوله تعالى فقد صغت قلوبكما فلأن عامة أعضاء الإنسان زوج
فألحق الفرد بالزوج لعظم منفعته كأنه زوج وقد جاء في اللغة خلاف
ذلك وقولهم نحن فعلنا لا يصح إلا من واحد يحكي عن نفسه وعن غيره كأنه تابع
له فلم يستقم أن يتفرد بالصيغة فلحقت بهما الجمع مجازا كما جاز للواحد
أن يقول فعلنا كذا والله أعلم وأما المشترك فحكمه التوقف بشرط التأمل
ليترجح بعض وجوهه للعمل به وأما المأوّل فحكمه العمل به على احتمال السهو والغلط

باب ___ معرفة أحكام القسم الذي يليه وهو الظاهر والنص
والمفسر والمحكم وحكم الظاهر وجوب العمل بالذي ظهر منه وكذلك حكم النص
وجوب العمل بهما وضوحا واستبانة على احتمال تأويل هو في حيز المجاز وحكم
المفسر وجوب العمل به على احتمال النسخ وحكم المحكم وجوب العمل به من غير احتمال
لما ذكرنا من تفاوت معاني هذه الألقاب لغة وإنما يظهر تفاوت هذه المنازل
عند التعارض ليصير الأدنى متروكا بالأعلى وهذا يكثر أمثلته في تعارض
السنن والأحاديث ومثاله من مسائل أصحابنا رحمهم الله ما ذكره في كتاب
الإقرار في الجامع رجل قال لآخر لي عليك ألف درهم فقال الآخر الحق اليقين
الصدق كان ذلك تصديقا ولو قال البر الصلاح لم يكن تصديقا
ولو جمع بين البر والحق أو البر واليقين أو البر والصدق وحمل
البر على الصدق والحق واليقين فجعل تصديقا ولو جمع بين الحق أو اليقين

أو الصدق والصلاح جعل ردا ولم يجعل تصديقا وحاصل ذلك أن الصدق والحق
واليقين من أوصاف الخبر وهي نصوص ظاهرة لما وضعت له من دلالة
وجوه المخبر عنه فيكون جوابا على التصديق وقد يحتمل الابتداء مجازا
أي الصدق أولى بك مما تقول وأما البر فاسم موضوع لكل نوع
من الإحسان لا اختصاص له بالجواب فصار بمعنى المجمل فلم يصلح جوابا
بنفسه وإذا قارنه نص أو ظاهر وهو ما ذكرنا حمل عليه وأما
الصلاح فلفظ لا يصلح صفة للخبر بحال وهو محكم في هذا المعنى فإذا
ضم إليه ما هو ظاهر أو نص وجب حمل النص الذي هو محتمل على المحكم الذي
لا يحتمل فلم يكن تصديقا وصار كلاما مبتدأ فترجح البعض على
البعض عند التعارض ومثاله أيضا قولنا فيمن تزوج امرأة
إلى شهر أنه متعة لأن التزوج نص لما وضع له فكان محتملا أن يراد به
المتعة مجازا فأما قوله إلى شهر فمحكم في المتعة لا يحتمل النكاح مجازا
فحمل المحتمل على المحكم وضد الظاهر الخفي وحكمه النظر فيه ليعلم أن اختفاءه
لمزية أو نقصان فيظهر المراد ومثاله أن النص أوجب القطع على السارق
ثم احتيج إلى معرفة حكم النباش والطرار وقد اختصا باسم يخفى به المراد
فظهر بالنظر فإن النباش اختص به لنقصان في فعله من حيث هو سرقة
لأن السرقة أخذ المال على وجه المسارقة عن عين الحافظ الذي قصد حفظه.

لكنه انقطع حفظه بعارض النسيان هو الآخر الذي يسارق عين
من لعله يهجم عليه وهو لذلك غير حافظ ولا قاصد وهذا من الأول بمنزلة
التبع من المتبوع وكذلك معنى هذا الاسم دليل على خطر المأخوذ وهذا
الذي دل عليه اسم النباش في غاية القصور والهوان فالتعدية عنه إلى مثله
في الحدود خاصة باطلة وأما الطرار فقد اختص به لفضل جناية
وحذق في فعله لأن الطرار اسم لقطع الشيء عن اليقظان بضرب غفلة وفترة
تعتريه وهذه المسارقة في غاية الكمال فتعدية الحدود في مثله
في نهاية القوة والاستقامة وقد ثبت بيان أحكام سائر الأقسام في هذا الفصل

باب ــــ أحكام الحقيقة والمجاز والصريح والكناية

قال حكم الحقيقة وجود ما وضع له أمرًا كان أو نهيًا خاصًا كان أو عامًا
وحكم المجاز وجود ما استعير له خاصًا كان أو عامًا وطريق معرفة الحقيقة
التوقيف والسماع بمنزلة النصوص وطريق معرفة المجاز التأمل في
مواضع الحقائق وأمثالها في الحكم حتى سواء إلا عند التعارض فإن
الحقيقة أولى منه ومن أصحاب الشافعي رحمه الله من قال لا عموم للمجاز
وبيان ذلك في قول النبي عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء
بسواء فاحتج الشافعي بعمومه وأبى أن يعارضه حديث ابن عمر
في النهي عن بيع الدرهم بالدرهمين والصاع بالصاعين لأن الصاع

مجاز عما يحويه ولا عموم له فإذا ثبت المطعوم به مرادًا سقط غيره
قال لأن الحقيقة أصل الكلام والمجاز ضروري يصار إليه توسعة ولا
عموم لما ثبت ضرورة بكلام البشر والصحيح ما قاله أصحابنا رحمهم الله
لأن المجاز أحد نوعي الكلام فكان مثل صاحبه لأن عموم الحقيقة لم يكن لكونه
حقيقة بل للدلالة زائدة على ذلك ألا ترى أن رجلا اسم خاص فإذا زدت
عليه لام التعريف من غير معهود ذكرته انصرف إلى تعريف الجنس فصار
عامًا بهذه الدلالة فالصاع نكرة زيد عليها لام التعريف وليس
في ذلك معهود ينصرف إليه فانصرف إلى جنس ما أريد به ولو أريد به عينه لصار
عامًا فإذا أريد به ما حله وجاوره فصار مجاورة مجازًا كان كذلك لوجود
دلالته ألا ترى أنه استعير له ذلك بعينه ليعمل في ذلك عمله في موضعه كالثوب
يلبسه المستعير كان أثره في دفع الحر والبرد مثل عمله إذا لبس
بحق الملك إلا أنهما يتفاوتان لزومًا وبقاءً والمجاز طريق مطلوب لا ضروري
حتى كثر ذلك في كتاب الله تعالى وهو أفصح اللغات والله تعالى يتعالى عن العجز
والضرورات ومن حكم الحقيقة أنه لا يسقط عن المسمى بحال وإذا
استعير لغيره احتمل السقوط يقال للوالد أب ولا ينفى عنه بحال ويقال
للجد أب مجازًا ويصح أن ينفى عنه لما بينا أن الحقيقة وضع وهذا مستعار
فكان كالملك والعارية إلا أن يكون مهجورًا فيصير ذلك دلالة الاستثناء كما قلنا

فمن حلف لا يسكن هذه الدار فانتقل من ساعته وكمن حلف لا يقتل
وقد كان جرحه ولا يطلق وقد كان حلف وكمن حلف لا يأكل من هذا
الدقيق لم يحنث بالأكل من عينه عند بعض مشايخنا إذا اطعم
لا يأكل من هذه الشجرة فأكل من عين الشجرة لم يحنث أيضا ومن أحكام الحقيقة
والمجاز استحالة اجتماعهما مرادين بلفظ واحد لما قلنا إن أحدهما موضوع
والآخر مستعار منه فاستحال اجتماعهما كما استحال أن يكون الثوب
على رجل لبسه ملكا وعارية معا ولهذا قلنا فيمن أوصى لمواليه وله
موالي أعتقهم ولمواليه موالي أعتقوهم إن الثلث للذين أعتقهم وليس
لموالي معتقيه شيء لأن معتقيه مواليه حقيقة بأن أنعم عليهم فصار ذلك
كولادتهم لإحيائه إياهم بالإعتاق وأما موالي الموالي فمواليه مجاز لأنه
لما أعتق الأولين فقد أثبت لهم مالكية الإعتاق فصار بذلك مسببا لإعتاقهم
فنسبوا إليه بحكم التسبيب مجازا والحقيقة باقية فلم يثبت المجاز ألا يرى
أن الاسم المشترك لا عموم له مثل الموالي لا يعم الأعلين والأسفلين
حتى إن الوصية للموالي وللموصي موالي أعتقهم وموالي أعتقوه باطل وهذه
معان يحتملها الاسم احتمالا على السواء إلا أنها لما اختلفت سقط العموم
فالحقيقة والمجاز وهما مختلفان ودلالة الاسم عليهما متفاوتة أولى أن لا
يجتمعا ولهذا قلنا في غير الخمر إنه لا يلحق بالخمر في الحد لأن الحقيقة أريدت

فلكل النص فبطل المجاز ولهذا قلنا في قوله تعالى أو لامستم النساء
إن المس باليد غير مراد لأن المجاز مراد بالإجماع وهو الوطء حتى
حل للجنب التيمم فبطلت الحقيقة ولهذا قلنا فيمن أوصى لأولاد فلان
أو لأبنائه وله بنون وبنو بنين جميعا إن الوصية لأبنائه دون
بني بنيه لما قلنا فإن قيل قد قالوا فيمن حلف لا يضع قدمه
في دار فلان أنه يحنث إن دخلها حافيا أو منتعلا أو راكبا وفيمن قال عبدي
حر يوم يقدم فلان أنه إن قدم فلان ليلا أو نهارا يعتق عبده
وقال في السير الكبير في حربي استأمن على نفسه وأبنائه إنه يدخل
فيه البنون وبنو البنين وقال فيمن حلف أن لا يسكن دار فلان أنه
يقع على الملك والإجارة والعارية جميعا وقد جمع في هذه المسائل
بين الحقيقة والمجاز قيل له وضع القدم مجاز عن الدخول لأنه
موجبه والدخول مطلق فوجب العمل بإطلاق المجاز وعمومه وكذلك اليوم
اسم للوقت ولبياض النهار ودلالة تعيين أحد الوجهين أن ينظر إلى
ما دخل عليه فإن كان فعلا يمتد كان النهار أولى به لأنه يصلح معيارا
له وإذا كان لا يمتد كان الظرف أولى به وهو الوقت فيجب العمل بعموم
الوقت فلذلك دخل الليل والنهار بخلاف قوله ليلة يقدم فلان فإنه
لا يتناول النهار لأنه اسم للسواد خالصا لا يحتمل غيره مثل النهار

اسم للبياض الخالص لا يحمل غيره وأما إضافة الدار فإنما تراد به نسبة السكنى إليه
مستعار الدار للسكنى فوجب العمل بعموم نسبة السكنى وفي نسبة الملك
نسبة السكنى موجودة لا محالة فيتناوله عموم المجاز وأما مسألة البر فعندهما
رواية أخرى بعد ذكر الكتاب أنه لا يعتق ولهم وجه الرواية الأولى
أن الأيمان تحتمل الدوام فتبتنى على الشبهات وهذا لأنه بظاهره يتناولهم
لكن بطل العمل به لعدم الحقيقة فبقي ظاهر الاسم شبهة فإن قيل قد قال أبو يوسف
ومحمد رحمهما الله فيمن حلف لا يأكل من هذه الحنطة إنه يحنث إن أكل من عينها أو
مما يتخذ منها وفيه جمع بينهما وكذلك قالا فيمن حلف لا يشرب من الفرات إنه
يحنث إن كرع أو اغترف وقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله فيمن قال لله علي
أن أصوم رجبًا إنه إن نوى اليمين كان نذرًا ويمينًا وهو جمع بينهما قيل له
أما أبو يوسف ومحمد رحمهما الله فقد عملا بإطلاق المجاز وعمومه لأن الحنطة
في العادة اسم لما في باطنها وفي كلها أو مما يتخذ منها أكل ما فيها والذي
من الماء مجاز للشرب من الماء الذي يجاور الفرات وينسب إليه وهذه
النسبة لا تنقطع بالأواني لما ذكرنا في الجامع فصار ذلك عملًا بعموم لا جمعًا
بين الحقيقة والمجاز وأما مسألة النذر فليس بجمع بل هو نذر بصيغته ويمين
بموجبه وهو الإيجاب لأن إيجاب المباح يصلح يمينًا بمعنى تحريم المباح
وصار ذلك كشراء القريب ملك بصيغته وتحرير بموجبه فهذا مثله وأما قوله

الاستعارة عند العرب الاتصال بين الشيئين وذلك بطريقين
لا ثالث لهما الاتصال بينهما صورة أو معنى لأن كل موجود من
الصور له صورة ومعنى لا ثالث لهما فلا يتصور الاتصال
بوجه ثالث أما المعنى فمثل تسميتهم للبليد حمارًا وللشجاع أسدًا لاتصال بينهما
وما بينهما في المعنى بينهما وأما الصورة فمثل تسمية المطر سماء قالوا
ما زلنا نطأ السماء حتى أتيناكم أي المطر لاتصال بينهما صورة لأن
كل عال عند العرب سماء والمطر من السحاب ينزل وهو سماء عندهم
فسمي باسمه وقال تعالى أو جاء أحد منكم من الغائط وهو المطمئن من
الأرض سمي الحدث بالغائط لمجاورته صورة في العادة وقال تعالى
إني أراني أعصر خمرًا أي عنبًا للاتصال بينهما ذاتًا لأن العنب من كرم
بثفله ومائه وقشره فسلكنا في الأسباب الشرعية والعلل
هذين الطريقين في الاستعارة وهو الاستعارة بالاتصال الصوري
وهو السببية والعلية لأن المشروع للشيء صورة خصص فصار الاتصال
في السبب بطريق الصورة فيه خصوص والاتصال في معنى المشروع كيف
شرع اتصال هو بطريق المعنى الآخر من المحسوس ولا خلاف بين الفقهاء
أن الاتصال بين اللفظين من قبل حكم الشرع يصلح طريقًا للاستعارة
وأنه ليس كل خصوص بالمعنى لأن طريق الاستعارة القرب والاتصال

صح الحدث

وذلك بأن يكون كل موجود من جنس فعلا وللمشروع قائم بمعناه الذي
شرع له وبسببه الذي يتعلق به فصحت الاستعارة فلأن حكم الشرع متعلقا بلفظ
شرعي سببا وعلة لا بسبب من حيث يعقل إلا واللفظ دال عليه لغة
والكلام فيما يعقل ولا استعارة فيما لا يعقل ألا يرى أن البيع لتمليك
العين شرعا ولذلك وضع لغة وكذلك سائر كلها وهذه مسائل أصحابنا
لا تحصى وقال الشافعي إن الطلاق يقع بلفظ التحرير مجازا والعتاق
يقع بلفظ الطلاق مجازا ولم يمتنع أحد من أئمة السلف عن استعمال المجاز
وقد انعقد نكاح النبي عليه السلام بلفظ الهبة مجازا مستعارا لا أنه انعقد
هبة لأنه لم يملك المال في غير المال لا يتصور وقد كان في نكاحه وجوب
العدل في القسم والطلاق والعدة ولم يتوقف الملك على العوض
فثبت أنه كان مستعارا ولا اختصاص للرسالة بالاستعارة ووجوه
الكلام بل الناس في وجوه الكلام سواء فيثبت بهذا فصل الاختلاف فيه
عن الشافعي أي أن ينعقد النكاح إلا بلفظ النكاح أو التزويج لأنه
عقد شرع لأمور لا تحصى من مصالح الدين والدنيا ولهذا شرع عقد بين اللفظين
وليس فيهما معنى التمليك بل فيهما إشارة إلى ما قلنا فلم يصح الاستعارة لقصور
اللفظ عن اللفظ الموضوع له في الباب وهذا معنى قولهم عقد خاص شرع
بلفظ خاص وهذا كلفظ الشهادة لما كان موجبا بنفسه لم تقم التمليك مقامه

وهو أن يقول أحلف بالله لأنه موجب بغيره فلم يصح الاستعارة وكذلك
عقد المفاوضة لا ينعقد إلا بلفظ المفاوضة عندكم كذا حكي عن الكرخي
لأن غيره لا يؤدي معناه ولهذا لم تجوز رواية الأحاديث بالمعاني
والجواب أن لفظ البيع والهبة وضع لملك الرقبة وملك الرقبة
سبب لملك المتعة لأن ملك المتعة يثبت به تبعا فإذا كان
كذلك قام هذا الاتصال مقام ما ذكرتم من المجاورة التي هي طريق
الاستعارة فتصح الاستعارة بهذا الاتصال بين السبب والحكم
والجواب عما قال أن هذه الأحكام من حيث هي غير مخصوصة
جعلت فروعا وثمرات للنكاح ونبني النكاح على حكم الملك لأنه
عليها لأنه أمر مجهول معلوم الانتفاء إلا المهر يلزمه بالعقد
لها ولو كان ما ذكرت أصلا وهو مشترك لما صح إيجاب العوض
على أحدهما ولذلك كان الطلاق بيد الزوج لأنه هو المالك
وإذا كان كذلك قلنا لما شرع هذا الحكم بلفظ النكاح والتزويج
والاختصاص بالملك وضعا ولغة فلأن يثبت بلفظ التمليك
والبيع والهبة وهي للتمليك وضعا أولى وإنما صح الخطاب بلفظ
النكاح والتزويج وإن لم يوضعا للملك لأنهما اسمان جعلا علما
لهذا الحكم والعلم يعمل وضعا لا بمعناه بمنزلة النص في دلالة

الشرع وانما تعتبر المعاني لصحة الاستعارة على نحو ما يستعمل الفقهاء قلنا
بلفظ التمليك مما وضعا صحت التعدية الى ما هو صريح في التمليك فان قيل
فهلا صحت استعارة النكاح للبيع والمناسبة التي ذكرتم قائمة لانهما
تقوم بالطرفين لا محالة لا تناسب الشيء غيره الا وذلك يناسبه قيل له
الاتصال من هذا الوجه نوعان احدهما اتصال الحكم بالعلة والثاني اتصال
الفرع بما هو سبب محض ليس بعلة وضعت له فالاول يوجب الاستعارة
من الطرفين لان العلة لم تشرع الا لحكمها والحكم لا يثبت الا بعلته
فاستوى الاتصال فعمت الاستعارة ولهذا قلنا في الرجل اذا
قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد ثم باعه ثم ملك النصف
الباقي لم يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه ولو قال ان اشتريت
عبدا عتق النصف الباقي وان لم يجتمع وفي العبد المعين سواء فان
قال عنيت بالملك الشرا كان مصدقا في الحكم والديانة
وان قال عنيت بالشرا الملك كان مصدقا في الديانة لانه استعار
الحكم للسبب في الفصل الاول واستعار السبب للحكم في الثاني
واما الاتصال الثاني فيصلح طريقا للاستعارة في احد الطرفين
وهو ان يستعار الاصل للفرع والسبب للحكم لان هذا الاتصال
ثابت في حق الفرع لا محالة ولا يصح ان يستعار الفرع للاصل

لان هذا الاتصال في حق الاصل معدوم لاستغنائه عنه وصار هذا
كالجملة الناقصة اذا عطفت على الجملة الكاملة توقف اول الكلام
على آخره لصحة آخره واقتصاره فاما الاول فتام في نفسه
لاستغنائه وعلى هذا الاصل قلنا ان الفاظ العتق تصلح ان
تستعار للطلاق ولا ينعكس وضعا لان ازالة ملك الرقبة وذلك يوجب
زوال ملك المتعة تبعا لا قصدا على نحو ما قلنا فصحت الاستعارة
وقال الشافعي يصح ان يستعار الطلاق للعتق لانهما يتشابهان
في المعاني لان كل واحد منهما اسقاط مبني على السراية واللزوم والمشابهة
في المعاني من اسباب الاستعارة مثل المشابهة في الاسباب قلنا لا يصح
هذه الاستعارة لما قلنا في المسألة الاولى ان اتصال الفرع
بالاصل في حق الاصل في حكم العدم ولا يصح الاستعارة للمشابهة
في المعاني من الوجه الذي ذكر قلنا لان طريق الاستعارة من قبل المعاني
المشاكلة في المعاني التي هي من قبيل الاختصاص الذي يفوح به
الموجود فاما بكل معنى فلا وهذا الطريق من الخصم نظير طريقه
في اوصاف النص ان التعليل بكل وصف صحيح من غير اثر خاص
وقلنا نحن هو باطل لان الابتلاء يسقط فكذلك الاستعارة تقع
بمعنى له اثر الاختصاص الا ترى ان العرب سمى الشجاع اسدا

للاشتراك في المعنى الخاص وهو الشجاعة فاما بكل وصف فلا
لان ذلك يبطل الامتحان ويصير الموجودات في الاحكام كلها
متناسبة ولا مناسبة بينهما من هذا الوجه لان معنى الطلاق
ما وضع له اسمه وما احتمله محله وهو رفع القيد لان الطلاق
عبارة عنه والنكاح لا يوجب حقيقة الرق ولا يسلب المالكية
وانما يوجب قيدا فلا يحتمل الا اطلاق القيد واما الاعتاق
فاثبات القوة الشرعية لان ذلك معناه لغة يقال عتق الطير
اذا قوي وطار عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتقت
البكر اذا ادركت وهذا سائغ في كلام العرب وكذلك الرق
ثابت على الكمال وسلطان المالكية ساقط فصح الاعتاق
اثباتا وليس بين ازالة القيد لتحل القوة الشرعية عملها وبين
اثباتها بعد العدم مشابهة كما ليس بين احياء الميت وبين
اطلاق الحي مشابهة فلا يصح الا مكان استعارة الحمار للبليد كي ولهذا
الجبان بان يسمى البركاني يصح ان يستعار البيع للاجارة كما لا
يستعار الاجارة للبيع وتملك المنفعة تابع لملك الرقبة بدليله وقد
بعض مشايخنا رحمهم الله ان البيع لا ينعقد بلفظ الاجارة والاجارة
تنعقد به وذلك بصورة الحنث مثل يعتق من مثل ما يشهد

بدرهم لعمل كلامه احسن فاما اذا قال بعت منك منافع هذه الدار
شهرا بكذا لم يجز كذلك ذكره في اول كتاب الصلح وهذا اليس لفساد
في الاستعارة لكن لفساد في المحل لان المنفعة لا تصلح محلا للاضافة
لان ذلك معدوم ليس في مقدور البشر بخلاف الاجارة البيعا
لم يجز وكذلك ما يستعار لهما ولكن العين قيمت مقامها في حق
الاضافة في الاصل وكذلك فيما يستعار له فصار هذا كالبيع يستعار
للنكاح في غير محله وهي المحارم من النساء فيلغو لفساده لا لمنافيه
الا عن محله ومن احسن هذا القسم ان المجاز يخلف عن الحقيقة
في التكلم لا في الحكم عند ابي حنيفة رحمه الله وقال ابو يوسف ومحمد
هو خلف في الحكم بيانه فيمن قال لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني
لم يعتق عندهما لان هذا الكلام لم ينعقد لما وضع له اصلا فصار
لغوا لا حكم له فلا يخلف العمل بمجازه لانه خلف عنه في اثبات الحكم
ومن شرط الخلف ان ينعقد السبب للاصل على الاحتمال وامتنع وجوده
لعارض كمن حلف ليمس السماء ان اليمين ينعقد لبر لاحتمال وجوده
فانعقدت للكفارة خلفا عنه واما الغموس فلم ينعقد للحكم
الاصلي فلم ينعقد لخلفه وهذا نظير مسألة الغموس وقال
لو صح المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم لا في الحكم بل هو الحكم

اصل الايرى ان العبارة تعتبر به دون الحكم فكان تصرفًا في الكلم فلسقط
به الاصل من حيث انه مبتدا وحين موضوع للايجاب تصعيد وقد
وجد ذلك فاذا وجد وتعذر العمل بحقيقته وله مجاز تعين صار مستعارًا
لحكم بعض نيته كالنكاح بلفظ الهبة وقالا لفظ الهبة تعقد الحكم الاصلي
في الحرة لان احتماله سبع الحرة وهبتها مثل احتمال مس السماء فاما
هذا فمستحيل ثمرة وقال ابو حنيفة رحمه الله هذا تصرف في الكلم
فلا يتوقف على احتمال الحكم كالاستثناء فان من قال لامراته انت
طالق الفا الا تسعمائة وتسعة وتسعين فانه تقع واحدة
ذكره في المبسوط واجاب بان ادخل الملك من الحكم بالملك لكن من طريق
الكلم صحيح والاستثناء تصرف في الكلم بالمنع فصح فكذا هذا
لما كان تصرفا في الكلم صح الاستعارة به لحكم حقيقته وان لم
تعقد لايجاب تلك الحقيقة ومن حكم الحقيقة تعين من حيث
ملكه فجعل اولًا به معموع القضا بخلاف الندا لانه لا يختص
المنادى بصورة الاسم لا بمعناه فاذا لم يكن المعنى مطلوبًا
لم يحتمل الاستعارة لتصحيح معناه وبخلاف قوله بانه حرفانه
يستوي ندا وه وخبره لانه موضوع للتحرير فصار عبيه
قائمًا مقام معناه فصار المعنى مطلوبا بكل حال ومن حكم
اي التكلم عن الرق

هذا الباب ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز لان المستعار لا يزاحم
الاصل وذلك مثل قوله في الاقراء انها الحيض لان القرء للحيض حقيقة
وللطهر مجاز من قبل انه ماخوذ من الجمع وهو معنى حقيقة هذه العبارة
لغة وذلك صفة الدم المجتمع فاما الطهر فانما وصف به مجازا لمجاورته
ولان معنى القرء الانتقال يقال قرا النجم اذا انتقل والانتقال بالحيض
لا بالطهر فصارت حقيقة اولى وكذلك العقد لما يعقد حقيقة وللعزم مجاز
وكذلك النكاح للجمع في لغة العرب على ما عرف في الاجتماع في الوطي وفي
العقد مجاز لانه سببه حتى يسمى الوطي جماعا فكانت الحقيقة اولى
وامثله هذا اكثر من ان تحصى ولهذا قال ابو حنيفة في الدعوى
في رجل له امة ولدت ثلثة اولاد في بطون مختلفة فقال المولى احد
هولاء ولدي ثم مات قبل البيان انه يعتق من كل واحد ثلثه
ولا يكتسب ما نسبت كل واحد من قبل امه حتى يعتق الثالث
كله ونصف الثاني كما قال ابو يوسف رحمه الله لان اصابته من
قبل امه في مقابلة اصابته من قبل نفسه بمنزلة المجاز من الحقيقة
وامثلة هذا اكثر من ان تحصى واذا كانت الحقيقة متعذرة او
مهجورة صير الى المجاز بالاجماع لعدم المزاحمة اما المتعذر
فمثل الرجل حلف لا ياكل من هذه النخلة او الكرم او القدر انه

يقع على ما يتخذ منه مجازا الحلاوة وما اذا حلف لا ياكل من هذه الشاة او
من هذا اللبن او من هذا الرطب فانه يقع على عينه لان الحقيقة ممكنة
اذا حلف لا ياكل من هذا الدقيق يقع على ما يتخذ منه لان الحقيقة
متعذرة وكذلك لو حلف لا يشرب من هذه البئر لم يقع على الكرع
وهو حقيقة لما قلنا واختلفوا فيما اذا اكل عين الدقيق او تكلف
وكرع من البئر فقيل لما كان متعذرا لم يكن مرادا فلا يحنث
وقيل بل الحقيقة لا تسقط فكان يحنث والاول اشبه لان
اصحابنا قالوا فيمن حلف لا ينكح فلانة وهي اجنبية انه يقع على العقد
فان زنى بها لم يحنث فاسقطوا حقيقته واما المهجور فمثل من حلف لا يضع
قدمه في دار فلان ان الحقيقة مهجورة والمجاز هو المتعارف وهو
الدخول يحنث كيف دخل ومثاله ان التوكيل بالخصومة ينصرف
الى الجواب بالخصم مجازا فيتناول الاقرار والانكار بالطلاقة لان
الحقيقة مهجورة شرعا والمهجور شرعا مثل المهجور عادة الا ترى
ان من حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بصباه لان هجران الصبي
مهجور شرعا وعلى هذه الجملة تخرج مسائل في رجل قال لعبده
ومثله يولد لمثله وهو معروف النسب من غيره هذا ابني انه يعتق
عملا بالحقيقة دون مجازه لان ذلك ممكن فالنسب قد يثبت من زيد ويشتهر

من عمرو فيكون المقر مصدقا في حق نفسه واليه اشار في الدعوى
والعتاق ان الام تصير ام ولد له وقال في الجامع في رجل له عبد
ولعبد ابن ولابنه ابن فقال المولى في صحته احد هولاء ابني ثم
مات قبل البيان وكلهم يصلح ابنا له انه يعتق من الاول ربعه ومن الثاني
ثلثه ومن كل واحد من الاخرين ثلثة ارباعه وعلى قياس ذلك لو كان
لابن العبد ابن واحد وكلهم يولد لمثله انه يعتق من الاول ثلثه
ومن الثاني نصفه ومن الثالث كله لاحتمال التعيين ولو كان تحرير العتق
من كل واحد ثلثه فاما في الاكبر سنا منه فلابي حنيفة رحمه الله
طريقان احدهما انه اقرار بالحرية فيحتمل ان يصير مقرا بالحرية للام
ايضا لانه يحتمل الاقرار والثاني انه تحرير مبتدا من قبل ان
الاقرار بالنسب لو ثبت تحرير مبتدا ايضا فلذلك كتاب
الدعوى في رجلين ورثا عبدا ثم ادعى احدهما انه ابنه غرم لشريكه
كانه اعتقه لان ثبوت النسب مضاف الى خبره لان المخبر به قائم بخبره
فاذا كان كذلك جعل مجازا عن التحرير وفي حق الام لا يحتمل الوجوه
ابدا اذ تصرف المولى لانه انشاء وسبق البشر ابنا فاما في صحة الولد
قولا لا يصلح حكم الفعل فلم يلتمس وجوده وقد تتعذر الحقيقة والمجاز
معا اذا كان الحكم ممتنعا لان الكلام وضع لمعناه فبطل اذا استحال

حكمه ومعناه وذلك ان يقول الرجل لامرأته هذه ابنتي وهي معروفة
النسب وتولد مثلها لمثله او اكبر سنا منه فان الحرمة لا تقع به ابدا
عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان الحقيقة في الاكبر سنا
متعذر وفي الاصغر سنا بعد ثبات النسب من غيره مطلقا لانه
يستحيل ان يستغني منه نسبا وفي حق المقر متعذر ايضا في
حكم التحريم لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه ينافي
الملك ولم يصلح حقا من حقوق الملك وكذلك العمل بالمجاز في التحريم
في الفصلين متعذر لهذا العذر الذي ابيناه ولا يمكن
ان يجعل النسب ثابتا في حق المقر بناء على اقراره لان الرجوع عنه
صحيح والعاص يكذبه ههنا فقام ذلك مقام رجوعه بخلاف
العتق ومن حكم هذا الباب ان الكلام اذا كان له حقيقة
مستعملة ومجاز متعارف فالحقيقة اولى عند ابي حنيفة رحمه الله
وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله العمل بعموم المجاز اولى
وهذا يرجع الى ما ذكرنا من الاصل ان المجاز عندهما خلف
عن الحقيقة في الحكم وفي الحكم للمجاز رجحان لانه ينتظم الحقيقة والمجاز
معا فصار مشتملا على حكم الحقيقة فصار اولى ومن اصل ابي حنيفة
انه خلف في التكلم دون الحكم فاعتبر الرجحان في التكلم دون الحكم

فصار بالحقيقة اولى مثاله من حلف لا ياكل من هذه الحنطة يقع على
عينها دون ما يتخذ منها عنده لان له حقيقة لما قلنا وعندهما يقع على
مضمونها على العموم مجازا وكذلك اذا حلف لا يشرب من الفرات يقع
على الكرع خاصة عنده لانه حقيقة وعندهما يقع على شرب ماء يجاور
الفرات وذلك لا ينقطع بالاواني الا انما دون النهر في الاستعمال

باب جملة ما تترك به الحقيقة وهي خمسة انواع

قد تترك بدلالة الاستعمال والعادة وقد تترك بدلالة اللفظ
في نفسه لغة وقد تترك بدلالة السياق والنظم وقد تترك بدلالة
ترجع الى المتكلم وقد تترك بدلالة في محل الكلام اما الاول فمثل
الصلوة فانها اسم للدعاء ثم سميت بها عبادة معلومة مجازا لما انها
شرعت للذكر قال الله تعالى واقم الصلوة لذكري وفي كل ذكر دعاء
والحج فانه قصد في اللغة وصار اسما لعبادة معلومة مجازا لما
فيها من قوة العزيمة والقصد بقطع المسافة وكذلك نظائرها
من الصوم والزكوة حتى صارت الحقيقة مهجورة وانما صار هذا
دلالة على ترك الحقيقة لان الكلام موضوع لاستعمال الناس وحاجتهم فيصير
المجاز باستعمالهم كالحقيقة ومثاله ما قال علماؤنا رحمهم الله فيمن نذر بصلوة
او حجا او المشي الى بيت الله او ان يضرب بثوبه حطيم الكعبة ان ذلك

يصرف الى المجاز المتعارف وفي مسألة كثيرة وقالوا فيمن حلف لا ياكل راسًا انه
يقع على المتعارف استحسانا على حسب ما اختلفوا ويسقط غيره وهو حقيقة
وكذلك من حلف لا ياكل بيضًا انه خص ببيض الاوز والدجاج استحسانا
وكذلك من حلف لا ياكل طبيخا او شواء انه يقع على اللحم خاصة استحسانا او كل طعام
سقط بعضه كان شبيها بالمجاز على ما سبق وهذا مما يترك بدلالة العادة
لا بغيرها واما ما يترك بدلالة اللفظ في نفسه فمثل قول الرجل حلف لا ياكل
لحما انه لا يقع على السمك وهو لحم في الحقيقة لكنه ناقص لان اللحم يتكامل بالدم
فما لا دم له واصل من وجه يخرج عن مطلقه بدلالة اللفظ وكذلك
قول الرجل كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب وكل امراة لي طالق لا يتناول المبتوتة
المعتدة لما قلنا فصار مخصوصا والمخصوص شبيه بالمجاز ومن هذا القسم
ما يتعلق وذكر مثل رجل حلف لا ياكل فاكهة لم يحنث عند ابي حنيفة رحمه الله
باكل الرمان والرطب والعنب وقالا يحنث لان الاسم مطلق فيتناول
الكامل منه وقال ابو حنيفة الفاكهة اسم للتوابع لانه من التفكه ماخوذ
وهو التنعم قال تعالى انقلبوا فكهين اي ناعمين وذلك امر زائد على ما يقع
به القوام وهو الغذاء فصار تابعا والرطب والعنب قد يصلحان
للغذاء وقد يقع بهما القوام والرمان قد يقع به القوام لما فيه من معنى
الادوية فاذا كان كذلك كان فيها وصف زائد والاسم ناقص مفتقر في المعنى

فلم يتناول الكامل وكذلك طريقه فيمن حلف لا ياكل اداما انه يقع على ما يتبع الخبز
لان الادام اسم للتابع فلم يجز ان يتناول ما هو اصل من وجه وهو اللحم و
السمك والجبن وعند محمد يحنث في ذلك كما في المسألة الاولى وعن ابي يوسف
روايتان في هذه المسألة واما ما يترك بدلالة سياق النظم فمثل قوله تعالى فمن شاء
فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا ترك حقيقة الامر والتخيير
بقوله انا اعتدنا للظالمين نارا وحمل على الانكار والتوبيخ مجازا
ومثاله ما قال محمد في السير الكبير في الحربي اذا استأمن مسلما فقال
له انت آمن كان امانا فان قال انت آمن ستعلم ما تلقى لم يكن امانا وان
قال انزل كان امانا ولو قال انزل ان كنت رجلا لم يكن امانا ولو قال
لرجل طلق امرأتي ان كنت رجلا او ان قدرت او اصنع في مالي ما شئت
ان كنت رجلا لم يكن توكيلا ولو قال الرجل لي عليك الف درهم فقال الرجل
لك علي الف درهم ما ابعدك لم يكن اقرارا وصار الكلام للتوبيخ بدلالة
سياق نظمه واما ما يترك بدلالة من قبل المتكلم فمثل قوله تعالى و
استفزز من استطعت منهم بصوتك اي حرك انه لما استحال منه الامر بالمعصية
والكفر حمل على امكان الفعل واقداره عليه مجازا لان الامر للايجاب فكان
بين المعنيين اتصال ومثاله من دعي الى غداء فحلف لا يتغدى انه
يتعلق به لما في غرض المتكلم من بناء الجواب عليه وكذلك امرأة قامت

لم يخرج فعال الجوارح عن موجب واسقاط الحق فانه يقع على العقود لما قلنا
ومسائله كثيرة واما الثابت بدلالة محل الكلام فمثل قوله وما يستوي
الاعمى والبصير سقط عمومه وذكر حقيقته لان محل الكلام وهو المخبر
عنه لا يحتمله لان وجوه الاستواء قائمة فوجب الاقتصار على ما
دل عليه صيغة الكلام وهو التفاوت في البصر كذلك كاف التشبيه لا يوجب
العموم لما قلنا في باب المقابلة من وجوه كثيرة حتى اذا قيل زيد
مثلك لم يثبت عمومه الا ان يقبل المحل العموم مثل قول علي رضي الله عنه
في اهل الذمة انما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا واموالهم
كاموالنا فان هذا عام عندنا لان المحل يحتمله ومن هذا الباب
قول النبي عليه السلام انما الاعمال بالنيات ورفع الخطا والنسيان
سقطت حقيقته لان المحل لا يحتمله فان عين الخطا غير مرفوع
بل هو متصور فسقطت حقيقته وصار ذكر الخطا والعمل مجازا عن
حكمه وموجبه وموجبه نوعان مختلفان احدهما الثواب في الاعمال
التي تفتقر الى النية والمأثم في المحرمات والثاني الحكم المشروع فيه
في الجواز والفساد وغير ذلك وهذان معنيان مختلفان الا ترى ان
الجواز تعلق بركنه وشرطه والثواب والمأثم تتعلق بصحة عزيمته
فان من توضأ بماء نجس ولم يعلم به وصلى ومضى على ذلك ولم يكن مقصرا

لم يجز الحكم العقد بشرطه واستحق الثواب بصحة نيته واذا صار المعنيان
مختلفين صار الاسم بعد صيرورته مجازا مشتركا فسقط العمل به حتى يقوم
الدليل على احد الوجهين فيصير مؤولا وكذلك حكم المأثم على هذا وصار هذا
كاسم المولى في الوصية وسائر الاسماء المشتركة ومن الناس من ظن ان التحريم
المضاف الى الاعيان مثل الخمر والميتة مجاز لما هو من صفات الفعل فصار
وصف العين به مجازا وهذا غلط عظيم لان التحريم اذا اضيف الى العين
كان ذلك امارة لزومه وتحققه فكيف يكون مجازا لكن التحريم نوعان تحريم
يلاقي نفس الفعل مع كون المحل قابلا كأكل مال الغير والنوع الثاني ان
يخرج المحل في الشرع من ان يكون قابلا لذلك الفعل فيعدم الفعل من قبل
عدم محله فيكون نسخا وهو الفعل بانعدام هذا الوجه فيقام المحل مقام
الفعل فينسب التحريم اليه ليعلم ان المحل جعل خارجا عنه وفي هذا اعلامه
التحقيق من الوجه الذي تصور في جانب المحل لتوكيد النفي فاما ان جعل
مجازا لتقصير مشروعا باصله فغلط فاحش والله اعلم ومما يتصل
بهذا القسم حروف المعاني فانها تنقسم الحقيقة ومجاز وسط من مسائل
الفقه مبنى على هذه الجملة وهذا الباب لبيان ما يتصل بها من الفروع

باب حروف المعاني ومن هذه الجملة حروف
العطف وهي اكثرها وقوعا واصل هذا القسم الواو وهي عندنا

لمطلق العطف من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب وعلى هذا عامة اهل اللغة
وائمة الفتوى وقال بعض اصحاب الشافعي ان الواو توجب الترتيب
حتى قالوا في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق
توجب الترتيب واحتجوا بان النبي عليه السلام لما ابتدا بالصفا في السعي قال
نبدا بما بدا الله تعالى بذكره فقال ان الصفا والمروة من شعائر الله
ففهم وجوب الترتيب ووجب الترتيب بقوله تعالى واركعوا
واسجدوا وهذا حكم لا يعرف الا بسمع كلام العرب وبالتامل
في مواضع كلامهم كالحكم البلاغي انما يعرف من قبل اسماع الكلمات
والسنة والتامل في اصول الشرع وكلاهما يحتج علينا ودليل لما قلنا
اما الاول فان العرب تقول جاءني زيد وعمرو فيفهم منه اجتماعهما
في المجيء من غير تعرض للقران والترتيب في المجيء ولان الفاء تختص
بالاجزية ولا يصلح فيها الواو حتى ان من قال لامراته ان دخلت الدار
وانت طالق طلقت للحال ولو اتى بالواو والترتيب يصلح للجزاء
كالفاء ولو صارت الواو للجمع في قول الناس جاءني الزيدون في اصله جاءني
زيد وزيد وزيد وقالوا لا تاكل السمك وتشرب اللبن معناه لا تجمع بينهما
من غير تعرض لمقارنة او ترتيب في الوجود ولو استعمل الفاء مكانه لبطل
المراد ومثله قول الشاعر لا تنه عن خلق وتاتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم

انه لا يجمع بينهما بعد البيان الوضع واما الثاني فلان كلام العرب اسماء
وافعال وحروف والاصل في كل قسم منها ان يكون موضوعا لمعنى خاص يتفرد
به فاما الاشتراك فانما يثبت لغفلة من الواضع او عذر دعا اليه
وكذلك التكرار وقد وجدنا حروف العطف وغيرها موضوعة لمعان تتفرد
به كل قسم بمعناه فالفاء للترتيب ومع للقران وثم للتعقيب والتراخي
فلو كان الواو للترتيب لتكررت الدلالة وليس ذلك باصل الكلام والا لما كانت
صلاة الفاتحة لكان ذلك دلالة على انها وضعت لمطلق العطف على احتمال كل قسم
من اقسامه من غير تعرض لشيء مما انشعبت الفروع الى سائر المعاني هذا
كما وضع لكل جنس اسم مطلق مثل الانسان في الترم وضعت لانواعها
اسماء على الخصوص وصارت الواو فيما قلنا نظير اسم الرقبة كونه مطلقا
غير عام ولا مجمل ولهذا قلنا ان حكم النص في اية الوضوء التحصيل
من غير تعرض لمقارنة او ترتيب وقد ظن بعض اصحابنا ان الواو للمقارنة وليس
كذلك وزعم بعضهم انها عند ابي يوسف ومحمد للمقارنة لانهما قالا فيمن قال لامراته
قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق انها اذا دخلت
طلقت ثلثا وانما عند ابي حنيفة تطلق واحدة فعلم انه جعلها للترتيب وليس
كذلك بل اختلافهم راجع الى ان ذكر الطلقات متعاقبة يتصل الاول
بالشرط على التمام والتجدد الثاني ثم الثالث بواسطته وعند ابي حنيفة رحمه الله

فوجه الاستواء ان الثاني يتصل بالشرط بواسطة والثالث بواسطتين
والاول بلا واسطة فلا يعتبر هذا الاتصال بالواو لانه لا يتعرض للشرط والا
فوجه الاجماع والاتحاد لان الثاني محله ما تضمنه منها الاول وهو
في الجائز تعلق بالطلاق وليس بطلاق فصح التعليق والتوقف في الكلام لان
تنجيز بتطليقها كما اذا حصل التعليق بشرط تحللها ازمنة كثيرة فان
النوبة لا تختص به واذا كان موجب الكلام ما ذكرنا لم يستقيم الواو لانها
لا تتعرض للشرط لا محاله ولا توجبه فلا يترك المتيقن المطلوب اذا اسند
الاخرية و واحد حال التعليق فصار موجب الكلام الاجماع والاتحاد
ولم يترك الواو لما قلنا فان قيل فقد قال اصحابنا رحمهم الله تعالى في الاعراف
انت طالق وطالق وطالق في الاحوال كلها تبين بواحدة وهذا من باب الترتيب
و قال في الجامع فيمن زوج امتين رجلا بغير اذن مولاهما ثم بعد
اذن الزوج ثم اعتقهما المولى معا انه لا يبطل نكاح واحدة منهما ولو اعتقهما
في كلمتين منفصلتين بطل نكاح الثانية فان قال هذه حرة وهذه حرة متصلا
بواو العطف بطل نكاح الثانية وهذا ايضا من باب الترتيب وقال في هذا
الباب فيمن زوج رجلا اختين في عقدتين بغير اذن الزوج فبلغه
واجازهما معا بطلا وان اجازهما متفرقا بطل الثاني ولو قال اجزت نكاح
هذه وهذه بطلا كاتبه ولو اجزتهما وهذا من باب المقارنة وقال في

في كتاب الاقرار من الجامع فيمن هلك عن ابنه اخرى فتعليهم سوا وعن ابن
لا وارث له غيره فقال الابن اعتق الي في مرض موته هذا وهذا وهذا
فان اقرته في كلام متصل عتق من كل واحد ثلثه وان سكت فيما بين ذلك
عتق الاول و نصف الثاني و ثلث الثالث وهذا من باب القران قلنا اما
في المسئلة الاولى فقد قال مالك وابن ابي ليلى رحمهما الله تعالى تبين بالثلث وجعلها للقران
لكنه غلط لما قررنا والواو لا تعلق الطلاق بالكلام نعم الثاني لان الاول
وقع قبل التكلم بالثاني فلم يكن الكلام نصا على المقارنة ولم يتوقف على التكلم
بالثاني فسقط لانه يبطل محل التصرف لا لاجل القران وكذلك
في مسئلة نكاح الامتين لان عتق الاولى يبطل محلية الوقوع في الثانية لانه
لا حل للامة في مقابلة الحرة حالة التوقف فبطل الثاني قبل التكلم بعتقها ثم
لم يصح التدارك لفوات المحل في حكم التوقف ولان الواو لا يتعرض للقران
فاما في نكاح الاختين فان صدر الكلام يتوقف على اخره لا لاقتضاء الواو
الجمع لكن لان صدر الكلام وضع لجواز النكاح واذا اتصل به اخره
سلب عنه الجواز فصار اخره في حق اوله بمنزلة الشرط والاستثناء
في قول الرجل انت طالق ان شاء الله وصدر الكلام يتوقف عليه بشرط الوصل
لا انتظارا لما ان الكلام وضع لذلك وهذا لا يوجد في قول الرجل انت طالق وطالق
وطالق فيقول الرجل الان صدر الكلام لا يتغير باخره فلم يتوقف عليه وكذلك

في مسئلة انكاح الامة لا يتغير صدر الكلام باخره لان عتق الثانية ان
ضم الى الاولى لم يتغير نكاح الاولى عن الصحة الى الفساد وعن الوجود الى
العدم وكذلك في مسئلة الاقرار صدر الكلام يتغير باخره الا يرى
ان موجب صدره عتقه بلا سعاية واذا انضم الاخر الى الاول يتغير
الصدر عن موجبه فرق محمد بينهما رحمه الله لان المستسعى بمنزلة
المكاتب عند ابي حنيفة وعندهما يتغير عن براءة الى شغل بدين السعاية
فلذلك توقف صدره على اخره ولهذا قلنا ان قول محمد رحمه الله في الكتاب
وسوى من عنده من الرجال والنساء ولحقه انه لا يوجب ترتيبا
وكذلك قوله ان الصفا والمروة لا يوجب ترتيبا ايضا الا يرى
ان المراد بالاية بيان انهما من الشعائر ولا يتصور فيه الترتيب
وانما ثبت السعي بقوله ان يطوف بهما غير ان السعي لا ينفك عن ترتيب
والمقدم في الذكر يدل على قوة المقدم ظاهرا وهذا يصلح للترجيح
فترجح به وصار الترتيب واجبا ~~بفعله~~ لا بنص الاية وهذا كما
قال اصحابنا في الوصايا بالقرب المتوافقة انه يبدأ بما بدأ به الميت
لان ذكره دلالة على قوة الاهتمام فيصلح للترجيح واما قول الرجل
لفلان علي خمسة ودرهم وخمسة وثوب وخمسة وشاة وخمسة وعبد
فليس بمبني على حكم العطف بل على اصل اخر نذكره في باب البيان ان شاء الله

٤٤

وقد يدخل الواو على جملة كاملة بخبرها فلا تجب به المشاركة في الخبر كقول
الرجل هذه طالق ثلثا وهذه طالق ان الثانية تطلق واحدة فسماه بعضهم
هذه واو الابتداء وواو النظم وهذا فصل من الكلام وانما هي
للعطف على ما هو اصلها لكن الشركة في الخبر كانت واجبة لافتقار
الكلام الثاني اذا كان ناقصا فاذا كان تاما فقد ذهب دليل الشركة
ولهذا قلنا ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تم به الاولى بعينه
حتى قلنا في قول الرجل ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان الثاني يتعلق
بذلك الشرط بعينه ولا يقتضي الاستبداد به كانه اعاده وانما يصار
الى هذا لضرورة استحالة الاشتراك مثل قولك جاءني زيد وعمرو ان الثاني
يختص بمجيء على حدة لان الاشتراك في مجيء واحد لا يتصور فصار الثاني
ضروريا ثانيا والاول اصليا ومن عطف الجملة قوله تعالى واولئك هم
الفاسقون في قصة القذف ومثل قوله فان يشا الله يختم على قلبك
ويمح الله الباطل ومثل قوله والراسخون في العلم وقد تستعار
الواو للحال لان الحال تجامع ذا الحال وهذا معنى يناسب الواو
لان الاطلاق للجمع قال الله تعالى حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها
اي جاؤها وابوابها مفتوحة واختلف مسائل اصحابنا
على هذا الاصل فقالوا في رجل قال لعبده اد الي الفا وانت حر

وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون امنا

وانت حر كان حالا [illegible] لا يعتق [illegible] الا ان الظاهر [illegible] العدد [illegible] في [illegible]

ان الواو للحال حينئذ لا تعمل الا الاداء وكذلك من قال للحربي انزل وانت آمن
انما هو حينئذ يترك العمل بالواو للحال وقال الواو قال لامراته انت طالق
وانت مريضة او وانت تصلين او مصلية انه لعطف الجملة حتى يقع الطلاق
في الحال على احتمال الحال حينئذ اذا نوى بها واو الحال يتعلق الطلاق بالمرض
والصلاة وقالوا في المضاربة اذا قال الرجل لرجل خذ هذا المال واعمل
به مضاربة في البز ان هذه الواو لعطف الجملة لا للحال حينئذ لا يصير
شرطا بل يصير مشورة وتبقى المضاربة عامة واختلفوا في قول
المراة لزوجها طلقني ولك الف فحمله ابو يوسف ومحمد رحمهما الله على المعاوضة
حينئذ اذا طلقها وجب له الالف وحمله ابو حنيفة رحمه الله على واو عطف الجملة
حينئذ اذا طلقها لم يجب له شيء ولابي يوسف ومحمد طريقان احدهما
ان الواو قد يستعار للباء كما استعير له في باب القسم على ما بينا
فحمل على هذا المجاز بدلالة حالة المعاوضة لان حال الخلع حال المعاوضة
كما قيل في قول الرجل لآخر احمل هذا الطعام الى منزلي ولك درهم انه
يحمل على الباء اي بدرهم والثاني ان الواو للحال بدلالة حال المعاوضة
ايضا فيصير شرطا وبدلا ونظيره قوله اد الي الفا وانت حر وانزل وانت
آمن وهذا الخلاف في قوله خذ هذا المال واعمل به فانه لا معنى للباء ههنا
وانما حمل في مسئلة الطلاق على الحال لدلالة المعاوضة ولم توجد وقال

ابو حنيفة رحمه الله الواو في حقيقته للعطف فلا يترك الا بدليل ولا يصلح
المعاوضة دلالة لان ذكر الطلاق من زوائد الامر لان الطلاق اذا
دخله عوض كان يمينا في جانب الزوج فلم يسع ترك الاصل بدلالة هي
من باب الزوائد بخلاف الاجارة لانها شرعت معاوضة اصلية كسائر البيوع
ونحوها ولكن الفاء ليست بصيغة الحال اتصالا لان الحال فعل واسم فاعل
واما قوله اد الي الفا وانت حر فصيغته الحال وصدر الكلام غير مفيد
الا بشرط الفحوى فحمل عليه وقوله انت طالق وهو مفيد بنفسه وقوله وانت
مريضة جملة تامة لا دلالة فيها على الحال لكنه يحتمل ذكر فصحت نيته واما
قوله اد الي الفا لا يصلح ضريبة فصلح دلالة على الحال وقوله
واعمل به في باب المضاربة لا يصلح حالا للاخذ فبقي قوله خذ هذا
المال مضاربة مطلقا وقوله انزل وانت آمن فيه دلالة الحال لان
الامان انما يراد به اعلاء الدين وليعاين الحربي معالم الدين
ومحاسنه فكان الظاهر فيه الحال ليصير معلقا بالنزول الينا و
الكلام يحتمل الحال ايضا فاما الفاء فللوصل والتعقيب حتى ان المعطوف
بالفاء يتراخى عن المعطوف عليه بزمان وان لطف هذا موجبه الذي
وضع له الا ترى ان العرب يستعمل الفاء في الجزاء لانه مترتب
لا محالة ويستعمل في احكام العلل كما يقال جاء الشتاء فتأهب لان الحكم

مرتب على العلة وتعالى لخذ كل ثوب بعشرة فصاعدًا اي كان كذلك فازداد
الثمن صاعدًا مرتفعا وكما قلنا ان وجوه العطف منقسمة على صلاته
فلا بد من ان يكون الفا مختصًا بمعنى هو موضوع له جمعه وذلك هو التعقيب
ولذلك قال اصحابنا ثم قال الاخر بعت منك هذا العبد بكذا فقال الاخر فهو حر
انه قبول للبيع ولو قال هو حر او وهو حر لم يكن قبولا للبيع وقال اصحابنا
ثم قال للخياط انظر الى هذا الثوب أيكفيني قميصًا فقال نعم فقال
فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه انه يضمن ولذلك لو قال ان كفاني قميصًا
فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه انه يضمن ولذلك قالوا ثم قال ان دخلت الدار
فانت طالق وطالق فدخلت وهي غير مدخول بها انه يقع على الترتيب فتبين
بالاولى ولذلك اختص الفاء بعطف الحكم على العلل كما يقال اطعمته فاشبعته
اي بهذا الاطعام وقال النبي عليه السلام لن يجزي ولد والده حتى يجده
مملوكا فيشتريه فيعتقه يدل ذلك على ان كونه معتقا حكم للشراء بواسطة
الملك ولهذا قلنا ثم قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار تعدك حر ان
الشرط ان يدخل الاخرى بعد الاولى من غير تراخ وقد تدخل الفاء على
العلل ايضا اذا كان ذلك مما يدوم فيصير بمعنى التراخي كما يقال ابشر فقد اتاك
الغوث وقد نجوتم بطهره ما قال علماؤنا في المأذون ثم قال لعبده ادّ الي
الفا فانت حر انه يعتق للحال وتقديره اذ الي الفا فانك قد عتقت لان العتق

فاقطعه فقطعه فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه

دام فاشبه المتراخي وقالوا في السير الكبير ان قال امن اته امن
نزل او لم ينزل لما قلنا ولم يجعل بمعنى التعليق كانه اضمر الشرط لان
الكلام صح بدون الاضمار وانما الاضمار ضرورة في الاصل فلهذا قلنا
ثم قال للعلاء عليَّ درهم فدرهم انه يلزمه درهمان لان المعطوف
غير الاول وتصرف الترتيب الى الوجوب دون الواجب او يجعل
مستعارا بمعنى الواو وقال الشافعي رحمه الله يلزمه درهم لان معنى الترتيب
لما لم يحتمل على جعله مبتداه لتحقيق القول اي فهو درهم كما قال الشاعر
والشعر لا يستطيعه من يظلمه يريد ان يعربه فيعجمه اي فهو
لا يصلح الاتيان فاذا فيه بين الجمع والجمع اخوهما امكن واما ثم
فللعطف على سبيل التراخي موضوعه ليختص بمعنى يتفرد به
واختلف اصحابنا في ابواب التراخي فقال ابو حنيفة هو بمعنى القطع
كأنه مستأنف حكما هو كما قال التراخي وقال ابو يوسف ومحمد التراخي
راجع الى الوجود فاما في حكم التكلم فمتصل بيانه ثم قال لامرأته قبل
الدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار قال ابو حنيفة
الاول يقع ويلغو ما بعده كانه سكت على الاول وعند تقدم الشرط يتعلق الاول
ويقع الثاني ويلغو الثالث كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق
طالق وطالق وقال ابو يوسف ومحمد يتعلق جميعا وينزل على الترتيب والترتيب

قوله فيجعله راجع الى قوله يعرب اي يجعل ذلك الكلام معجمًا مفسدًا
للاعراب لا يعرب لاعرابه وكلا قوله درهم فدرهم او درهم
مفسر بمنزلة قوله درهم ودرهم

متعلقا بها بدل الاول والثاني وتعلق الثالث اذا اخر الشرط
واذا قدمه تعلق الاول ونزل الباقي عند ابي حنيفة وعندهما
يتعلق الكل ذكره في الزيادات وقد تستعار ثم بمعنى واو العطف مجازا
للمجاورة التي بينهما قال الله تعالى ثم كان من الذين آمنوا ثم الله شهيد
على ما يفعلون ولهذا قلنا في قول النبي عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها
خيرا منها فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه انه محمول على حقيقته لان
العمل بحقيقته ممكن لانا نعمل بحقيقة موجب الامر فيحمل الكفارة بعد
الحنث وروي فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير فحملنا هذا على
واو العطف لان العمل بحقيقته غير ممكن فيه من موجب الامر لان
التكفير قبل الحنث غير واجب فكان المجاز متعينا تحقيقا لما قيل المعتقد
واذا صح ان تستعار ثم للواو فالفاء به اولى لانه جوار في المعنى اقرب
ولهذا قال بعض مشايخنا فيمن قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق
فطالق فطالق ولم يدخل بها ان هذا على الاختلاف مثل ما اختلفوا
في الواو لان الحكم اولى فلذلك اخترنا المسألة في هذا ولهذا قدم
الجزاء حرف الفاء تعلق هذا ايضا واما بل فموضوعه لاثبات ما بعده
والاعراض عما قبله على سبيل التدارك يقال جاءني زيد بل عمرو ولهذا
قال زفر فيمن قال لفلان علي الف درهم بل الفان انه يلزمه ثلثة الاف لان

اثبت الثاني وابطل الاول لكنه عجز عن ابطال الاول فلزماه كما لو قال لامرأته
انت طالق واحدة بل ثنتين انهما يطلقان جميعا وقلنا نحن انما وضعت هذه
الكلمة للتدارك وذلك في العادات بان ينفي انفراده ويراد الجملة الثانية
الحاقها بالاول وهذا في الاخبار يكثر كرجل يقول سني ستون بل سبعون
اي سبعون بزيادة عشرة على الاول واما الانشاء فلا يحتمل تدارك الغلط
فلذلك وقع ثلث تطليقات حتى اذا قال كنت طلقتك امس واحدة
بل ثنتين الا بل ثلثا وقع ثنتان لما قلنا ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته
انت طالق واحدة لا بل ثنتين او بل ثنتين ثم دخل بها انها تطلق
واحدة لانه قصد اثبات الثاني مقام الاول فلم يملك لانها بانت
ولهذا قالوا جميعا فيمن قال لامرأته غير المدخول بها ان دخلت الدار
فانت طالق واحدة لا بل ثنتين او بل ثنتين انها اذا دخلت طلقت
ثلثا لان هذا لما كان لابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من
قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن شرط ابطال الاول لكنه
ليس في وسعه ابطال الاول وفي وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل
به بغير واسطة كانه قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير
كالحلف بيمينين وهذا خلاف العطف بالواو وعند ابي حنيفة لو قال ان
دخلت الدار فانت طالق واحدة وثنتين انها تطلق بالواحدة لان

بين الواو للعطف على الاول نصير معطوفا على سبيل المشاركة فيصير متصلا
بذلك الشرط بواسطة ولا يصير منفردا بشرطه لان حقيقة الشركة في اتحاد
الشرط فيصير الثاني متصلا به بواسطة الاول فقد جاء الترتيب ويتصل
ثم ان العطف شيء يعارض له شبهان اعتبرا قواهما العة فاذا
استويا اعتبر اقربهما مثاله ما قال في الجامع ان طالق ان دخلت
الدار لا بل هذه لامراة اخرى انه جعل عطفا على الجزاء دون الشرط
لانا ان عطفناه على الشرط كان قبيحا لانه ضمير مرفوع متصل غير
مؤكد بالضمير المرفوع المنفصل وهو التاء في قوله دخلت وذلك قبيح
قال الله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة فاكده وذلك لان الفاعل مع الفعل
كشيء واحد واذا كان ضميرا لا يقوم بنفسه تاكد الشبه بالعدم فقبح
العطف بخلاف ضمير المفعول لانه منفصل في الاصل فاذا عطفناه
على الجزا كان معطوفا على ضمير مرفوع منفصل وذلك حسن فلذلك
رجحناه واما اذا استويا فمثاله ما ذكر في كتاب الاقرار
لفلان على الف درهم الا عشرة دراهم ودينارا ان الدينار يصير
داخلا في الاستثناء فيصير مستثنى مع العشرة لا مع الالف لما
ذكرنا ان عطفه على كل واحد منهما فصار ما جاوره اولى لانا
لكن بعد صحة الاستدراك بعد النفي بقوله جاني زيد لكن عمرو فصار

الثاني اثباتا ما نفي فاما نفي الاول فيثبت بدليله بخلاف كلمة بل غير
ان العطف انما يستقيم عند اتساق الكلام فاذا اتسق الكلام تعلق النفي
بالاثبات الذي وصل به والا فهو مستانف مثاله ما قال علماؤنا رحمهم الله
في الجامع الكبير في رجل في يده عبد فاقر انه لفلان فقال فلان ما كان لي قط
لكنه لفلان آخر فان وصل الكلام فهو للمقر له الثاني وان فصل
يرد على المقر لانه نفي بعد ما يحتمل ان يكون نفيا عن نفسه اصلا ويحتمل
الى الاول ويحتمل ان يكون نفيا الى غير الاول فاذا وصل به كان بيانا
انه نقله الى الثاني واذا فصل كان مطلقا فصار ردا للمقر
وقال في المقضي له بالدار المعينة اذا قال ما كان لي قط لكنه لفلان
وقال فلان انه باعني بعد القضاء او وهبني في الحكم المقر له وعلى
المقضي له القيمة للمقضي عليه لانه نفاه عن نفسه الى الثاني انصا
وصل به البيان الا انه بالاسناد صار شاهدا على المقر له
فلم تصح شهادته على ما بينا في شرح الجامع وقال في نكاح الجامع
في امة تزوجت بغير اذن مولاها بمائة فقال المولى لا اجيز النكاح
لكن اجيزه بمائة وخمسين او زدني خمسين ان هذا فسخ للنكاح
وجعل لكن مبتدأ لان الكلام غير متسق لانه نفي فعل واثباته
بعينه فلم يصلح للتدارك وفي قول الرجل لك علي الف درهم قرض فقال المقر له

ان يكون من له الخيار معلوما في اليمين او يلغيه فيصح استحسانا لانه اذا لم يكن
معلوما اوجب جهالة ومنازعة واذا كان من له الخيار معلوما لم يوجب
منازعة لكنه يوجب خطرا فاحتمل في البدل استحسانا وقال ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله في المهر اذا دخله او ان التخيير اذا كان مفيدا او جنس
التخيير مثل قوله في الجامع تزوجتك على الف حالة والفين الى سنة
او الف درهم او مائة دينار ان للزوج ان يعطي اي المهرين شاء
واذا لم يفد التخيير مثل الف والفين لزمه الاقل الا ان يعطي الزيادة
لان النكاح لما افتقر الى التسمية اعتبر في التسمية بالاجارة بالمال مفردا
وبالوصايا وبدل الخلع والعتق وصار من شعاد محمد اولى
بالبيان والتخيير لانه الموجب وقال ابو حنيفة رحمه الله يصار الى مهر المثل
لان النكاح بطريق التخيير غير معلوم الا بشرط الاختيار فلا يقطع الموجب المتعين
خلاف الخلع والعتق والصلح عن القود لانه لا يعارضه موجب متعين لانه جائز
بغير عوض فاما النكاح فلا ينعقد الا بمهر المثل وعلى هذا قلنا في قوله تعالى
فاطعام عشرة مساكين او كسوتهم او تحرير رقبة ان الواجب واحد
من هذه الجملة يتعين باختياره بطريق الفعل لما ذكرنا انما ذكر في موضع
الانشاء فاوجب التخيير على احتمال الاباحة حتى اذا فعل الكل جاز واما ان يكون
الكل واجبا فلا على ما زعم بعض الفقهاء وكذلك قولنا في كفارة الحلق في الصيد

لا ولكنه عطف الكلام منسوق فصح الوصل لبيان انه نفي الشك لا الواحد
واما او فانما يدخل بين اسمين او فعلين فيتناول احد المذكورين هذا
موضوعها الذي وضعت له يقال جاءني زيد او عمرو اي احدهما ولم توضع
للشك وليس الشك بامر مقصود يقصد بالكلام وضعا الكلمة وضعت
لما قلنا فان استعملت في الخبر تناولت احدهما غير عين فافضى الى الشك
واذا استعملت في الابتداء والانشاء تناولت احدهما على سبيل التخيير كقوله اعتق زيدا
او عمرا فيكون للتخيير لان الابتداء لا يحتمل الشك فعلمنا ان الشك
انما جاء من قبل محل الكلام وعلى هذا قلنا في قول الرجل هذا حر او
هذا وهذه طالق او هذه فانه بمنزلة قوله احدكما وهذا الكلام انشاء
يحتمل الخبر فاوجب التخيير على احتمال انه بيان حتى جعل البيان انشاء
من وجه واظهارا من وجه على ما ذكرنا في مسائل العتاق في الجامع والزيادات
وهذا قلنا فيمن قال وكلت فلانا او فلانا ببيع هذا العبد انه صحيح
ويبيع ايهما شاء لان او في موضع الابتداء للتخيير والتوكيل صحيح
استحسانا فاما الاخر فصحيح وكذلك اذا وكلت به احد هذين وكذلك اذا
قال بع هذا او هذا انه صحيح وله ان يبيع ايهما شاء لان او في موضع
الابتداء للتخيير والتوكيل انشاء والتخيير لا يمنع الامتثال وقلنا
في البيع والاجارة اذا دخلت كلمة او في المبيع او في الثمن فسد البيع لا

فاما قوله ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم فقد جعله بعض الفقهاء
للتخيير وجوزوا التخيير في كل نوع من انواع قطع الطريق ولما كانت
هذه ذكرت على سبيل المقابلة بالمحاربة متعلقة بانواعها عادة
بحرف او احدها قال وقيل واحد قال ما سمعي عن ساته واكتفى
بالطلاقه بدلالة تنويع الجزا فصارت انواع الجزا مقابلة بانواع المحاربة
ما وجب التفصيل والتقسيم على حسب احوال الجناية وتفاوت الاجرية وقد
ورد بيانه على هذا المثال السنة في حديث جبريل عليه السلام حين نزل بالحد على اصحاب
ابي بردة على التفصيل ياما فيما سبق فلا انواع الجناية على حسب الاختلاف
الاجرية ما وجب التخيير وهذا لان مقابلة الجملة بالجملة يوجب التقسيم لا محالة
والجناية بانواعها لا تقع الا معلومة وكذلك الجزاء قال ابو حنيفة رحمه الله اذا اخذ المال
وقتل فالامام بالخيار ان شاء قطع ثم قتله او صلبه وان شاء قتله
ابتداء او صلبه لان الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد وكذلك الجزاء وهذا
قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله بالتعدد ودابته هذا حر او هذا ابنه باطل
لانه اسم لاحدهما غير عين وذلك غير محل للعتق وقال ابو حنيفة رحمه الله هو كذلك
لكن على احتمال التعيين حتى لزمه التعيين في مسئلة العبدين والعمل بالمحتمل
اولى من الاهدار فيجعل ما وضع لحقيقته مجازا عما يحتمله وان استحالت
حقيقته كما ذكرنا من اصله فيما مضى وهذا انكار الاستعارة عند استحالة

الحكم لان الكلام للحكم وضع على ما سبق وعلى هذا الاصل قلنا فيمن قال هذا حر
او هذا وهذا ان الثالث يعتق ويخير في الاولين لان صدر الكلام تناول احدهما
عملا بكلمة التخيير والواو توجب الشركة فيما سيق له الكلام فيصير عطفا
على المعتوق من الاولين كقوله احدكما حر وهذا وقد يستعار هذه الكلمة
للعموم بدلالة تقترن بها فتصير شبيها بواو العطف لا عينه فمن ذلك اذا
استعملت في النفي صارت بمعنى العموم قال الله تعالى ولا تطع منهم اثما او
كفورا اي هذا ولا هذا وقال اصحابنا رحمهم الله في الجامع في رجل قال
والله لا اكلم فلانا او فلانا ان معناه فلانا ولا فلانا حتى اذا كلم احدهما
حنث ولو كلمهما لم يحنث الا مرة واحدة ولا خيار له في ذلك حتى لو استعمل
هذا في الاثبات انتا[ول] جمعا ووجه ذلك ان كلمة او لما تناولت احد
المذكورين كان ذلك نكرة وقد قامت فيها دلالة العموم وهو النفي على
ما سبق فلذلك صار عاما الا انها اوجبت العموم على الافراد لما
ان الافراد اصلها حتى ان من قال لا اطيع فلانا او فلانا فاطاع احدهما
كان عاصيا ولو قال وفلانا لم يكن عاصيا حتى يطيعهما جميعا واذا
حلف رجل لا يكلم فلانا وفلانا لم يحنث حتى يكلمهما ولو قال او فلانا
حنث اذا كلم احدهما لان الواو للعطف على سبيل الشركة والجمع دون
الافراد ومن ذلك اذا استعملت في موضع الاباحة تصير عامة لان الاباحة

دليل العموم وعمت بها النكرة كما لو قال جالس الفقهاء او المحدثين اي
احدهما او كليهما ان شئت وفرق ما بين التخيير والاباحة ان الجمع
بين الامرين في التخيير يجعل المامور مخالفا وفي الاباحة موافقا
وانما تعرف الاباحة من التخيير بحال تدل عليه وعلى هذا قال اصحابنا
في الجامع فيمن حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا ان له ان يكلمهما جميعا
وكذلك لا اقربكن الا فلانة او فلانة فليس بمول منهما وقالوا فيمن قال
قد نويت فلانا من كل حق يعلمه الا دراهم او دنانير له ان يدعي
المالين جميعا لان هذا موضع الاباحة فصار عاما الا ترى انه اذا
استثنى من الحظر كان اباحة وقال محمد رحمه الله بكل قليل وكثير
على معنى الاباحة اي بكل شيء منه قليلا كان او كثيرا ولذلك داخل
فيها او خارج اي داخلا كان او خارجا وتخرج الواو منهما و
لذلك احكام هذه الكلمة في الافعال ان حلف في الخبر نحو قولك
فعلت كذا او كذا اقتضت الشك وان حلف في الابتداء اوجب
التخيير مثل قول الرجل والله لا ادخل هذه الدار او لا ادخل هذه
الدار ولا ادخل هذه الدار ولا ادخل هذه الدار انه يحنث
وليها واحدا منهما وهو ان يجعل بمعنى حتى او الا ان موضع
ذلك ان يفسد العطف لاختلاف الكلام ويحتمل ضرب الغاية وذكر

مثل قول القائل ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم اي حتى يتوب
عليهم او الا ان يتوب بعض الا او بل لان العطف لم يحسن للفعل على الاسم
والمستقبل على الماضي فسقطت حقيقته فاستعير لما يحتمله
وهو الغاية لان كلمة او لما تناول احد المذكورين كان احتمال
كل واحد منهما متناهيا بوجود صاحبه فشابه الغاية في هذا
الوجه فاستعير للغاية والكلام يحتمله لانه للتحريم وهو يحتمل الامتداد
ولذلك لو قال والله لا افارقك او تقضيني حقي معناه حتى تقضيني
حقي او الا ان تقضيني حقي وهذا كثير في كلام العرب وعلى هذا قال
اصحابنا رحمهم الله فيمن قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل
هذه الدار الاخرى فمعناه حتى ادخل فان دخل الاولى اولا
حنث وان دخل الاخرى اولا انتهت اليمين وتم البر لما قلنا
لان العطف متعذر لاختلاف الفعلين نفيا واثباتا والغاية
صالحة لان اول الكلام حظر وتحريم فلذلك وجب العمل بمجازه

باب حتى

هذه كلمة اصلها للغاية في كلام العرب
ومعنى هذا الحرف لا يسقط ذلك عنها الا مجازا لما كان
الحرف موضوعا لمعنى بخصوصه ومن حكمنا انها تستعمل للغاية
لا يسقط عنها ذلك فعلمنا انها وضعت له فاصلها كما قال

معنى الغاية فيهما وخلوصها للانتهاء بمعنى الى كقوله تعالى حتى مطلع الفجر
وكقوله اكلت السمكة حتى راسها اى الى راسها فانه يقع هذا
على مثال سائر الحقائق وقد تستعمل للعطف لما بين الغاية والعطف
من المناسبة مع قيام معنى الغاية تقول جاءني القوم حتى زيد
ورايت القوم حتى زيدا فزيدا اما افضلهم واما ارذلهم ليصلح
غاية الا ترى الى قولهم استنت الفصال حتى القرعى فجعل عطفا
هو غاية وكذا سعوة فاصرع وعلى هذا اكلت السمكة حتى راسها بالنصب
اى اكلته ايضا وقد تدخل على جملة مبتدأة على مثال واو العطف
اذا استعملت للعطف بحمل وهي غاية مع ذلك وان كان خبر المبتدأ مذكورا
فهو خبره والا يجب اثباته من جنس ما قبله تقول ضربت القوم حتى زيد
غضبان فهذه جملة هي غاية ومن ذلك اكلت السمكة حتى راسها الا ان
الخبر غير مذكور فههنا يجب اثباته من جنس ما سبق على احتمال الرفع
او الى عمرو اعني حتى راسها ماكول او ماكول غيري
في الافعال فيجعل غاية بمعنى الى وغاية هي جملة مبتدأة وعلامة الغاية
ان يحتمل الصدر الامتداد وان يصلح الاخر دلالة على الانتهاء فان
لم يستقم فللمجازاة بمعنى لام كي فان هذا اذا صلح الصدر سببا ولم يصلح
غاية وصلح جزاء وهذا نظير بعض العطف من الاسماء فان تعذر هذا

جعل مستعارا للعطف المحض وبطل معنى الغاية وعلى هذا مسائل
اصحابنا رحمهم الله في الزيادات وهذه الجملة ما خلا المستعار المحض
ذكرت في كتاب الله تعالى قال الله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون
وحتى تغتسلوا هي بمعنى الى وكذلك حتى تستانسوا ومثله كثير وقال
وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة اى كي لا تكون فتنة وقال وزلزلوا
حتى يقول الرسول بالنصب على وجهين احدهما الى ان يقول الرسول
فلا يكون قولهم سببا لمقالة الرسول والثاني على معنى كي عند من حمله على ما هو
موضوع الغايات لان الاعلام الانتهاء من غير اثر والثاني وزلزلوا
لكي يقول الرسول فيكون زلزالهم سببا للمقالة وهذا لا يوجب الانتهاء
وقرا حتى يقول بالرفع على معنى جملة مبتدأة اى حتى الرسول يقول
ذلك فلا يكون فعلهم سببا له ويكون متناهيا به وقال محمد رحمه الله
في الزيادات في رجل قال لعبده ان لم اضربك حتى تصيح
او حتى تشتكي يدي او حتى يشفع فلان او حتى تدخل الليل ان
هذه غايات حتى اذا اقلع قبل الغاية حنث لان الفعل بطريق التكرار
يحتمل الامتداد في حكم البر والكف عنه يحتمله في حكم الحنث لا محالة وهذه
الامور دلالات الاقلاع عن الضرب فوجب العمل بحقيقتها فصار
شرط الحنث الكف عنه قبل الغاية ولو قال عبدي حر ان لم اتك حتى تغديني

فاتاه فلم تغده لم تحسن ان تقول حتى تغدني لانه لا يصلح دليلا على الاستمرار
بل هو داع الى زيادة الاتيان والاتيان يصلح سببا والغدا يصلح جزاء
محمول عليه لان جزاء السبب غايته فاستقام الحمل عليه فصار شرط بر فعل
الاتيان على وجه يصلح سببا للجزاء وهو الغداء وقد وجد ولو قال
عبدي حر ان لم اتك حتى اتغدى عندك كان هذا للعطف المحض لان هذا
الفعل احسان فلا يصلح غاية للاتيان ولا يصلح اتيانه سببا لفعله ولا
فعله جزاء لاتيان نفسه فاذا لم يكن كذلك حمل على العطف المحض وكذلك ان
قال انا لم اتك حتى اتغدى عندك فصار كانه قال ان لم اتك فما تغد عندك حتى اذا
اتاه فلم يتغد لم يتغد عندي من بعد غير متراخي فقد بر وان لم يتغد
اصلا حنث وهذه الاستعارة لا يوجد لها ذكر في كلام العرب ولا ذكرها
احد من ائمة النحو واللغة فيما اعلم لكنها استعارة بديعة اخترعها
اصحابنا على قياس استعارات العرب لان بين الغاية والعطف مناسبة
من حيث تتصل الغاية بالجملة كالمعطوف وقد استعملت بمعنى العطف مع
قيام الغاية بلا خلاف فاستقام ان يستعار للعطف المحض اذا تعذرت
حقيقته وهذا على مثال استعارات اصحابنا في غير هذا الباب ولم يبلغ
النحويون على هذا جاني زيد حتى عمرو وهذا غير مسموع من العرب
فاذا استعير للعطف استعير بمعنى الفاء دون الواو لان الغاية تجانس التعقيب

باب حروف الجر اما الباء فللالصاق وهو معناه بدلالة
استعمال العرب ليكون له معنى خاصة هو له حقيقة ولهذا صحبت الباء الاثمان
فمن قال اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة فوصفها ان الكر ثمن يصح الاستبدال
به حالا واذا اضاف العقد الى الكر فقال اشتريت منك كر حنطة ووصفها
بهذا العبد انه يصير سلما لا يصح الا مؤجلا ولا يصح الاستبدال به لانه اذا
اضاف البيع الى العبد فقد جعله اصلا والصفقة بالكر فصار الكر شرطا
لصحته لان الاصل وهذا حد الاثمان التي هي شروط واتباع ولهذا قلنا
في قول الرجل ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر انه يقع على الصدق لان
ما صحبته الباء لا يصلح مفعول الخبر ولكن مفعول الخبر محذوف والباء
حرف الالصاق كما تقول بسم الله اي بدات به فيكون معناه ان اخبرتني
خبرا ملصقا بقدومه والقدوم اسم لفعل موجود فلا يتناول الكذب وقوله ان
اخبرتني ان فلانا قدم فانه يتناول الكذب ايضا لانه غير مشغول بالباء فيصلح
مفعولا وان مع ما بعدها مصدر ومعناه ان اخبرتني قدومه ومفعول الخبر
كلام لا فعل فصار المفعول الثاني التكلم بقدومه وذلك دليل الوجود لا موجب
له لا محالة ولهذا قالوا في قول الرجل لامراته انت طالق بمشية الله وانما اراد به معنى
الشرط لان الالصاق يودي معنى الشرط وتفضي اليه وكذلك اخواتها على
ما قال في الزيادات وقال الشافعي الباء للتبعيض في قول الله تعالى وامسحوا

برؤوسكم اي ببعض الرأس وقال مالك رحمه الله الباء صلة لان المسح فعل متعدي
مؤكد بالباء كقوله تنبت بالدهن معناه تنبت الدهن وامسحوا رؤوسكم
وقلنا اما القول بالتبعيض فلا اصل له في اللغة والموضوع للتبعيض
كلمة من وقد بينا ان التكرار والاشتراك لا يثبت في الكلام اصلا وانما
هو من العوارض فلا يصار الى الغاء الحقيقة والاقتصار على التوكيد
الا لضرورة بل هذه الباء للالصاق وبيان هذا ان الباء اذا
دخلت في آلة المسح كان الفعل متعديا الى محله كما يقال مسحت الحائط
بيدي فيتناول كله لانه اضيف الى جملته ومسحت راس اليتيم بيدي
واذا دخل حرف الالصاق في محل المسح بقي الفعل متعديا الى الآلة
وتقديره وامسحوا ايديكم برؤوسكم اي الصقوها برؤوسكم
فلا يقتضي استيعاب الرأس وهو غير مضاف اليه لكنه يقتضي وضع
آلة المسح وذلك لا يستوعبه في العادات فيصير المراد به اكثر اليد
فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق واما الاستيعاب في التيمم مع
قوله فامسحوا بوجوهكم وايديكم فثابت بالسنة المشهورة ان النبي عليه السلام
قال فيه ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين فجعلت الباء صلة
وبدلالة الكتاب لانه شرع خلفا عن الاصل وكل بعض بدل عن
بقاء الباقي على ما كان وعلى هذا الاصل قول الرجل ان خرجت من هذه

الدار الا باذني انه يشترط تكرار الاذن لان الباء للالصاق فيقتضي ملصقا
به لغة وهو الخروج فصار الخروج الملصق بالاذن الموصوف به مستثنى
فصار عاما فاما قوله الا ان آذن لك فانه يجعل مستثنى بنفسه
وذلك غير مستقيم لانه خلاف جنسه فيجعل مجازا عن الغاية لان الاستثناء
يناسب الغاية واما على فانما وضعت لوقوع الشيء على غيره وارتفاعه
وعلوه فوقه فصار موضوعا للايجاب والالزام في قول الرجل
لفلان علي الف انه دين الا ان يصل به الوديعة فان دخلت في المعاوضات
المحضة كانت بمعنى الباء اذا استعملت في البيع والاجارة والنكاح لان
اللزوم يناسب الالصاق فاستعير له واذا استعملت في الطلاق كانت
بمعنى الشرط عند ابي حنيفة رحمه الله حتى لو قالت له امراته طلقني
ثلاثا على الف فطلقها واحدة لا يجب شيء وعندهما يجب ثلث الالف
في قولهما الف درهم وقال ابو حنيفة كلمة على للزوم على ما قلنا
وليس بين الواقع وبين ما لزمها مقابلة بل بينهما معاقبة وذكر
معنى الشرط والجزاء فصار هذا بمنزلة حقيقة هذه الكلمة وقد امكن العمل
به لان الطلاق وان دخله المال يتصور تعليقه بالشروط حتى ان جانب الزوج
عمل فيصير هذا منهما طلبا لتعليق المال بشرط الثلث فاذا خالف
لم يجب شيء وفي المعاوضات المحضة يستحيل معنى الشرط فوجب العمل بالمجاز

ان قيل ان فرضيته داعية الا العقد من معنى الالزام والايجاب
الا معنى الالصاق فمعنى الالزام يكون كذلك الا ان الباء
بمعنى على العقد فلا يلزم سبق ذي حق على المشتري
ملصق جعلناه بمعنى الالصاق

اي بمعنى المقابلة اي مساواة حال واحدة كما في البيع
والمقابلة يعني مساواة في حالة واحدة وكذا في كل المعاوضات
العوض مع المعوض يلزمان معا

قال الله تعالى حقيق على ان لا اقول على الله الا الحق وقال يبايعنك على
ان لا يشركن بالله شيئا اى بهذا الشرط فاما فى للتبعيض هو اصلها
ومعناها الذى وضعت له لما قلنا وقد ذكرنا مسائلها فى قوله اعتق
من عبيدى من شئت وما يجرى مجراه ومسائله كثيرة واما الى
فلانتهاء الغاية لذلك وضعت ولذلك استعملت فى اجال الديون واذا دخلت
فى الطلاق فى قول الرجل انت طالق الى شهر فان نوى التنجيز وقع وان
نوى الاضافة تاخر وان لم يكن له نية فيه وقع فى الحال عند زفر رحمه الله
لان الى للتاجيل والتاجيل لا يمنع الوقوع وقلنا ان التاجيل
لتاخير ما دخله وههنا دخل على اصل الطلاق فاوجب تاخيره
والاصل فى الغاية اذا كان قائما بنفسه لم يدخل فى الحكم مثل قول الرجل
من هذا البستان الى هذا البستان وقوله تعالى ثم اتموا الصيام
الى الليل الا ان يكون صدر الكلام يقع على الجملة فيكون غاية
لاخراج ما وراءها فيبقى داخلا تحت مطلق الاسم مثل ما قلنا فى
المرافق ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله فى الغاية فى الخيار انه يدخل
وكذلك فى الاجال وفى الايمان فى رواية الحسن عنه وقال فى قوله
لفلان على من درهم الى عشرة لم يدخل العاشر لان مطلق الاسم لا يتناوله
وقالا يدخل لانه ليس بقائم بنفسه وكذلك هذا فى الطلاق وقالا يدخل الغاية
الاولى للضرورة

واما فى فللظرف وعلى ذلك مسائل اصحابنا رحمهم الله لكنهم اختلفوا فى حذفه
واثباته فى ظروف الزمان وهو ان يقول انت طالق غدا او فى غد فقال
ابو يوسف ومحمد هما سواء وفرق ابو حنيفة بينهما فيما اذا نوى آخر
النهار على ما ذكرنا فى موضعه ان حرف الظرف اذا اسقط اتصل الطلاق
بالغد بلا واسطة فيقع فى كله فيستغرقه فلا يصدق فى التاخير
واذا لم يسقط حرف الظرف صار مضافا الى جزء منه مبهم فيكون نيته
بيانا لما ابهمه فيصدقه القاضى وذلك مثل قول الرجل ان صمت الدهر
فعلى كذا انه يقع على الابد وان صمت فى الدهر يقع على ساعة واذا
اضيف الى المكان فقيل انت طالق فى مكان كذا وقع فى الحال الا ان يريد
به اضمار الفعل فيصير بمعنى الشرط وقد يستعار هذا الحرف للمقارنة
اذا نسب الى الفعل مثل انت طالق فى دخولك الدار لانه لم يصلح ظرفا
وفى الظرف معنى المقارنة فجعل مستعارا لمعناه فصار بمعنى الشرط وعلى
هذا مسائل الزيادات انت طالق فى مشيئة الله وارادته واخواتهما ان
الطلاق لا يقع كانه قال ان شاء الله الا فى علم الله لانه يستعمل فى المعلوم
فلا يصلح شرطا بل يستحيل واذا قال انت طالق فى الدار واضمر الدخول
صدق فيما بينه وبين الله تعالى فيصير بمعنى ما قلنا وعلى هذا اذا قال
لفلان على عشرة دراهم فى عشرة دراهم انه يلزمه عشرة لانه لا يصلح للظرف

فلغو الآن ينوى به معنى مع او واو العطف فيصدق ما قلنا ان في الظرف
معنى المقارنة فيصير ذلك الوجه مناسبًا لمع وللعطف يلزمه عشرون وكذا لو
قال انت طالق واحدة في واحدة فهي واحدة فان نوى معنى مع وقعا قبل
الدخول وان نوى الواو وقعت واحدة ومن ذلك حروف القسم وهي
الواو والبآء والتآء وما وضع لذلك وهو ايم الله وما يودي معناه
وهو لعمر الله فاما البآء فهي التي للالصاق وهي دالة على فعل محذوف
معناه اقسم او احلف بالله وكذلك في سائر الاسماء والصفات وفي
الكنايات تقول بك لا افعلن كذا او به لا افعلن كذا فلم يكن اختصاص بالقسم
واما الواو فانما استعير لمعنى البآء لانهما يتناسبان صورة ومعنى اما
الصورة فان صورتهما ووجودهما في مخرجهما بضم الشفتين مثل البآء واما
المعنى فان عطف الشيء على غيره نظير الالصاق به فلذا استعير له الا انه
اظهار الفعل ههنا تقول والله ولا تقول احلف والله لانه استعير
للبآء توسعة لصلات القسم ولو صح الاظهار لصار مستعارا لمعنى
الالصاق فيصير الاستعارة عامة في بابها وانما الغرض فيها الخصوص
لباب القسم الذي يدعو الى التوسعة ويشبه سهو ولا تدخل في الكنايات
اعني الكاف في استعير التاء لمعنى الواو وتوسعة لشدة الحاجة الى
القسم لما بين الواو والتاء من المناسبة فانهما من حروف الزوائد في كلام العرب

مثل التراث لغة في الوراث والتورية وما اشبه ذلك ولما صار ذلك
داخلا على البدل اختصت بتعديه عن رتبة الاول والثاني فقيل
لا تدخل الا في اسم الله تعالى لانه هو المقسم به غالبا تقول تالله والحر الرحمن
وتالرحيم وقد تحذف حروف القسم تخفيفا فيقال الله لا افعلن كذا
بالنصب عند اهل البصرة وهو مذهبنا وبالخفض عند اهل الكوفة
وقد ذكر في الجامع ما يتصل بهذا الاصل في قول الرجل الله الله
الرحمن الرحيم على ما ذكرنا في الجامع واما ايم الله فاصله ايمن الله
وهو جمع يمين وهذا مذهب اهل الكوفة واما عند اهل البصرة فهو
قولنا ان ذلك كلمة وضعت للقسم لا اشتقاق لها مثل صه ومه وبخ
والهمزة للوصل الا ترى انها تتوصل اذا تقدمه حرف مثل سائر
حروف الوصل فلو كان لبناء الجمع وضعت لما ذهبت عند الوصل
والكلام فيه يطول فاما لعمر الله فان اللام فيه للابتداء والعمر
هو البقاء ومعناه لبقاء الله هو الذي اقسم به فيصير ذلك خبرا
لمعنى القسم بمنزلة قول الرجل علي هذا العهد فكذلك بالعمر انه
يصلح لمعنى القسم ويجري مجراه وكذلك هذا ومن هذا الجنس اسماء الظروف
وهي مع وقبل وبعد وعند اما مع فللمقارنة في قول الرجل انت طالق
واحدة مع اخرى او معها واحدة انه يقع ثنتان معا قبل الدخول وقبل

للعموم حتى لو قال لامرأته انت طالق قبل دخولك الدار طلقت للحال ولو
قال قبل الدخول لامرأته انت طالق واحدة قبلها واحدة وقعت ثنتان ولو قال
قبل واحدة وبعد واحدة وبعد للتأخير وحكمه في الطلاق ضد حكم قبل لما
ذكرنا ان الظرف اذا قيد بالكناية كان صفة لما بعده واذا لم تقيد كان صفة
لما قبله هذا الحرف واصل هذه الجملة وعند للحضرة حتى اذا قال لفلان
عندي الف درهم كان وديعة لان الحضرة دل على الحفظ دون
اللزوم والوقوع عليه وعلى هذا قلنا اذا قال انت طالق كل يوم تطلق
واحدة ولو قال عند كل يوم او مع كل يوم طلقت ثلثا وكذلك اذا
قال انت طالق في كل يوم وانت على كظهر امي كل يوم فهو ظهار واحد
ولو قال في كل يوم او مع كل يوم او عند كل يوم تجدد عند كل يوم ظهار
وهذا لما قلنا ان اذا حذف اسم الظرف كان الكل ظرفا واحدا واذا اثبته
صار كل فرد بانفراده ظرفا على نحو ما قلنا في مسئلة الغد ومن هذا الباب
حروف الاستثناء واصل ذلك الا ومسائل الاستثناء من جنس البيان فنذكر
في باب البيان ان شاء الله تعالى ومنه غير وهو من الاسماء يستعمل صفة للنكرة
ويستعمل استثناء تقول لفلان علي درهم غير دانق بالرفع صفة للدرهم
فلزمه درهم تام ولو قال غير دانق بالنصب كان استثناء فلزمه الا دانقا
وكذلك قال لفلان علي دينار غير عشرة بالرفع لزمه دينار ولو نصبه

فكذلك عند محمد رحمه الله وعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله يلزمه دينار
الا قدر قيمة عشرة دراهم منه وما يقع من الفصل بين البيان في المعارضة نذكر
في باب البيان ان شاء الله تعالى ومنها سوى مثل غير وذكر في الجامع ان كان
في يديه دراهم الا تلبية او غير تلبية او سوى تلبية على ما بينا ومن ذلك حروف
الشرط وهي ان واذا واذا ما ومتى ومتى ما وكل وكلما ومن وما وانما نذكر
في هذا الكتاب من هذه الجملة ما يبنى عليه مسائل اصحابنا رحمهم الله على الاشارة
اما حرف ان فهو الاصل في هذا الباب وضع للشرط وانما يدخل على كل امر معدوم
على خطر ليس بكائن لا محالة تقول ان زرتني اكرمتك ولا تقول ان جاء
غد اكرمتك واثره ان يمنع العلة عن الحكم اصلا حتى يبطل التعليق وهذا
يكثر امثلته وعلى هذا قلنا اذا قال رجل لامرأته ان لم اطلقك فانت طالق
قلنا انها لا تطلق حتى يموت الزوج فتطلق في اخر جزء من اجزاء حياته
لان العدم لا يتحقق الا بفوت موته وكذلك اذا ماتت المرأة طلقت ثلثا
قبل موتها في اصح الروايتين واما اذا فان مذهب اهل اللغة والنحو
من الكوفيين فيها انها تصلح للوقت وللشرط على السواء فيجازى بها
مرة ولا يجازى بها اخرى واذا جوزي بها فانما يجازى بها على سقوط
الوقت عنها كانها حرف شرط وهذا قول ابي حنيفة رحمه الله واما البصريون
من اهل اللغة والنحو فقد قالوا انما هي للوقت وقد تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت

عنها مثل متى طابا للوقت لا يسقط عنها بحال والمجازاة بها لازمة في غير
موضع الاستفهام والمجازاة بإذا غير لازمة بل هي في حيز الجواز وإلى
هذا الطريق ذهب أبو يوسف ومحمد [illegible] فيمن قال لامرأته إذا لم أطلقك
فأنت طالق قال أبو حنيفة لا يقع الطلاق حتى يموت أحدهما مثل قوله إن
لم أطلقك وقال أبو يوسف ومحمد يقع كما فرغ من اليمين مثل قوله
متى لم أطلقك لأن إذا اسم للوقت بمنزلة سائر الظروف وهو للوقت
المستقبل وقد استعمل للوقت خالصا [illegible] إذا
اشتد الحر أي حينئذ ولا يصلح أن يجعل ههنا ويقال آتيك إذا
اشتد الحر ولا يحسن إن اشتد الحر لأن الشرط يقتضي خطرا
وترددا هو أصله وإذا تدخل للوقت على أمر كائن أو منتظر
لا محالة كقول الله تعالى إذا الشمس كورت وتستعمل للمفاجأة
قال الله تعالى إذا هم يقنطون وإذا كان كذلك كان مفسرا (أي في الزمان) من وجه
ولم يكن مبهما فلم يكن شرطا إلا أنه قد يستعمل فيه مستعارا مع
قيام معنى الوقت مثل متى مع أن المجازاة في متى ألزم ومع
هذا لم يسقط عنه حقيقته وهو الوقت فجعلنا أولى فصار الطلاق مضافا
إلى زمان خال عن إيقاع الطلاق ألا ترى أن من قال لامرأته أنت
طالق إذا شئت لم يتقيد بالمجلس مثل متى بخلاف إن ولا [illegible]

طريق في حقيقته الآن بيد أن إذا قد يكون حرفا بمعنى الشرط مثل إن وقد
ادعى ذلك أهل الكوفة واحتج الفراء لذلك بقول الشاعر
استغن ما أغناك ربك بالغنى وإذا تصبك خصاصة فتجمل وإنما معناه
وإن تصبك خصاصة بدلالة الجزم وإذا ثبت هذا أن الوجهان في إذا
على التعارض أعني معنى الشرط الخالص ومعنى الوقت وقع الشك في
وقوع الطلاق فلم يقع بالشك ووقع الشك في انقطاع المشيئة بعد السكوت
فيما [illegible] فلا يبطل بالشك وكذلك إذا ما وأما متى فاسم
للوقت المبهم بلا اختصاص فكان مشاركا لإن في الإبهام فلزم
في باب المجازاة وجزم بها مثل إن لكن مع قيام الوقت لأن ذلك حقيقتها
فوقع الطلاق بقوله أنت طالق متى لم أطلقك عقيب اليمين وقوله
متى شئت لم يقتصر على المجلس وكذلك متى ما وقد سبق تفسير كلما
ولذلك ومن وما يدخلان في هذا الباب لإبهامهما والمسائل فيهما
كثيرة خصوصا فيمن وقد روي عن أبي يوسف ومحمد فيمن قال
أنت طالق لو دخلت الدار أنه بمنزلة قوله إن دخلت الدار لأن
فيهما معنى الترقب فعملت عمل الشرط وكذلك قوله أنت طالق
لولا صحبتك وما أشبه ذلك كثير واسع لما فيه من معنى الشرط
وذكر في السير الكبير بابا بناه على معرفة الحروف التي ذكرنا [illegible]

على عشرة من اهل الحصن قال ذلك راس الحصن فعلنا وقع عليه وعلى
عشرة غيره والخيار اليه ولو قال امنوني في عشرة فكذلك الا ان الخيار
الى الامام المسلمين ولو قال لعشرة مثل قوله وعشرة ولو قال في عشرة
وقع على تسعة سواه والخيار الى الامام ولو قال امنوا الى عشرة
وقع على عشرة لاعبرة لراس الحصن ان يدخل القسم فيهم والخيار فيهم
اليه وذلك يخرج على هذا الاصل ومن ذلك كيف وهو سوال عن الحال
وهو اسم للحال في الاستفهام والابطال ولذلك قال ابو حنيفة في قول الرجل لامرأته
كيف شئت انه ايقاع في الطلاق انه يقع الواحدة ويبقى الفضل في
الوصف والقدر وهو لغا مفوضا بشرط نية الزوج وقالا ما لا يقبل
الاشارة فحاله ووصفه بمنزلة اصله فيتعلق بالاصل تعليقه واما
كم فاسم للعدد الذي هو الواقع وحيث اسم لمكان مبهم دخل على المشيئة

باب الصريح والكناية الصريح مثل قول الرجل
بعت واشتريت ووهبت لانه ظاهر المراد وحكمه تعلق الحكم بعين الكلام
وقيامه مقام معناه حتى استغنى عن العزيمة وكذلك الطلاق والعتاق
وحكم الكناية ان لا يجب العمل به الا بالنية لانه مستتر المراد وذلك
مثل المجاز قبل ان يصير متعارفا ولذلك سمي اسماء الضمير كناية
مثل انا وانت ونحن وسمى الفقهاء الفاظ الطلاق التي لم تتعارف كنايات

مثل البائن والحرام مجازا لا حقيقة لان هذه كلمات معلومة المعاني غير مستترة
لكن الابهام فيما تتصل به وتعمل فيه فلذلك شابهت الكنايات فسميت بذلك
مجازا ولهذا الابهام احتيج الى النية فاذا وجدت النية وجب العمل بموجباتها
من غير ان تجعل عبارة عن الصريح فلذلك جعلناها بوائن الا في قوله اعتدي
الرجعة الا في قول الرجل اعتدي لان حقيقتها الحساب ولا اثر لذلك في
النكاح والاعتداد يحتمل ان يراد به ما تعتد من غير الاقراء فاذا نوى
الاقراء زال الابهام ووجب بها الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقبل الدخول
جعل مستعارا محضا عن الطلاق لانه سببه فاستعير الحكم لسببه فلذلك كان
رجعيا وكذلك استبرئي رحمك وقد جاءت السنة ان النبي عليه السلام قال لسودة
اعتدي ثم راجعها وكذلك انت واحدة تحتمل نعتا للطلقة
وتحتمل صفة للمرأة فاذا زال الابهام بالنية كان دلالة على الصريح
لا عاملا بموجبه والاصل في الكلام هو الصريح واما الكناية ففيها ضرب
قصور من حيث تقصر عن البيان الا بالنية والبيان بالكلام هو المراد فظهر هذا
التفاوت فيما يدرئ بالشبهات وصار حيث الكنايات بمنزلة الضرورات ولهذا
قلنا ان حد القذف لا يجب الا بتصريح الزنا حتى ان من قذف رجلا بالزنا فقال الاخر
صدقت لم يحد المصدق وكذلك اذا قال لست بزان يريد التعريض بالمخاطب
لم يحد وكذلك كل تعريض لما قلنا بخلاف من قذف رجلا بالزنا فقال الاخر هو كما قلت

حتى هذا الرجل وكان بمنزلة الصريح لما عرف في كتاب الحدود والله اعلم

باب وجوه الوقوف على احكام النظم وهو

القسم الرابع وذلك اربعة اوجه الوقوف بعبارته واشارته ودلالته واقتضائه اما الاول فما سيق الكلام له واريد به قصدا والاشارة ما ثبت بنظمه مثل الاول الا انه غير مقصود ولا سيق الكلام له وهما سواء في ايجاب الحكم الا ان الاول عند التعارض احق مثال ذلك قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن سيق الكلام لايجاب النفقة على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب الى الآباء لانه نسب اليه بلام الملك وفيه اشارة الى ان للاب حق التملك في مال ولده وانه لا يعاقب بسببه كالمالك بمملوكه لانه نسب اليه بلام الملك وعلى ذلك تبتني مسائل كثيرة وفيه اشارة الى انفراد الاب بتحمل نفقة الولد لانه اوجبها عليه بعلة النسبة لا يشاركه احد فيها فكذلك في حكمها وفيه اشارة الى ان الولد اذا كان غنيا والوالد محتاجا لم يشارك الولد احد في تحمل نفقة الوالد لما قلنا من النسبة بلام التمليك وفيه اشارة الى ان النفقة تستحق بغير الولاد وهي نفقة ذوي الارحام خلافا للشافعي رحمه الله لقوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك وذلك بعمومه يتناول الاخ والعم وغيرهما ويتناولهم بمعناه لانه اسم مشتق من الارث مثل الزاني والسارق وفيه اشارة الى ان من عدا الوالد تتحمل النفقة على قدر المواريث حتى ان النفقة على الام والجد اثلاثا

لقوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك وهو اسم مشتق من معنى فيجب الحكم على معناه وفي قوله تعالى رزقهن وكسوتهن بالمعروف اشارة الى ان اجر الرضاع يستغني عن التقدير بالوزن والكيل كما في الكسوة ومن ذلك قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض الاية سيق الكلام لاباحة هذه الامور في الليل ونسخ ما كان قبله من التحريم وفيه اشارة الى استواء الكل في الحظر لانه قال اتموا الصيام الى الليل اي كفوا عن هذه الجملة فكان حظر الكل بطريق واحد فلم يكن للجماع اختصاص ولا مزية وفيه اشارة الى ان النية في النهار منصوص عليه لقوله ثم اتموا الصيام الى الليل بعد اباحة الجملة الى طلوع الفجر وحرف ثم للتراخي فتصير العزيمة بعد الفجر لا محالة لان الليل لا يستعقب الا جزء من النهار الا انا جوزنا تقديم النية على الفجر بالسنة فاما ان يكون الليل اصلا فلا وفي اباحة اسباب الجنابة الى اخر الليل اشارة الى ان الجنابة لا تنافي الصوم فيمن اصبح جنبا ومن ذلك قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية سيق لايجاب نوع من هذه الجملة على سبيل التخيير وفيه اشارة الى ان الاصل في جملة الاطعام الاباحة والتمليك ملحق به لان الاطعام فعل متعد مطاوعه طعم يطعم وهو الاكل فالاطعام جعله آكلا كسائر الافعال اذا تعدت بزيادة الهمزة لم يبطل وضعها وحقيقتها فاذا لم يكن مطاوعه ملكا لم يكن متعديه تمليكا هذا واضح جدا

من جعل التمليك اصلا كان تاركا حقيقة الكلام ومعنى الحاق التمليك به خلافا
لبعض المشايخ ان الاباحة جزء من التمليك في الغدى والتمليك كله لان حوائج
المساكين كثيرة يصلح الطعام لبعضها كل نوع منها الا ان الملك سبب لقضائها
فاقيم الملك مقامها فصار التمليك بمنزلة قضائها كلها باعتبار الخلافة عنها
ومن هذه الحوائج الاكل فصار النص واقعا على الذي هو جزء من الجملة فاستقام
تعديته الى الكل الذي هو مشتمل على هذا المنصوص عليه وغيره فيكون عملا بالنص
بمعناه في المعنى وهذا خلاف الكسوة لان النص هناك يتناول التمليك لانه جعل الفعل
في الاول كفارة وهو الاطعام وجعل العين في الثاني كفارة وهو الثوب لان
الكسوة بكسر الكاف اسم للثوب وبفتحها اسم للفعل فيجب ان يصير العين كفارة
لا المنفعة وانما يصير كذلك بالتمليك دون الاعارة فصار النص هاهنا واقعا
على التمليك الذي هو قضاء لكل الحوائج في المعنى فلم يستقم التعدية الى ما هو
جزء منها وهو مع ذلك قاصر لان الاعارة في الثياب منقضية قبل الكمال
والاباحة في الطعام لازمة لا مرد لفعل الاكل فيها فهما في طرفي نقيض مع
التفاوت الذي بينا فكان قول الشافعي في قياس الطعام بالكسوة في الفرع والاصل
معا غلطا وفيه اشارة الى ان المساكين صاروا مصارف بحوائجهم فكان
الواجب قضاء الحوائج لا اعيان المساكين ثبت هذه الاشارة بالعقل وهو
الاطعام لان اطعام الطاعم الغني لا يتحقق قربة كتمليك المالك لا يتحقق

ومن قضية الاطعام الحاجة الى الطعم وبعد انقضائها بالنسبة الى المساكين لان اسمهم
ينبئ عن الحاجة فدل ذلك على ان اطعام مسكين واحد في عشرة ايام مثل اطعام
عشرة في ساعة لوجود عدد الحوائج كاملة فان قيل هلا اجوز في كسوة
مسكين عشرة اثواب في عشرة ايام وقد جوز غير ذلك ولا حاجة الا بعد ستة اشهر
او نحو ذلك قيل له هذا الذي يقول حاجة اللبوس وهو غلط لان النص
يتناول التمليك على ما قلنا وقد اقمنا التمليك مقام قضاء الحوائج كلها والثوب
دائم اذا اعتبرت اللبوس واذا اعتبرت جملة الحوائج صار هالكا في العدد
فكان يحتمل ان يصح الاداء على هذا متواترا غير ان الحاجات اذا انقضت
لم يكن بد من تجددها ولا تجدد الا بالزمان وادنى ذلك يوم لجملة الحوائج حتى
قال بعض مشايخنا يجوز الاداء في يوم واحد الى مسكين واحد للعشرة كلها في
عشرة ساعات لما قلنا الا انه غير معلوم فكان اليوم اولى وكذلك الطعام في
حكم التمليك مثل الثوب والاباحة لا تصح الا في عشرة ايام ولا يلزم اذا غدى
المسكين وعشى من رجلين فصلح عندنا جملة انه يصح لان اداء كل واحد في حق
غيره في حكم العدم فلم يؤخذ بالتفريق والله اعلم واما دلالة النص فما ثبت بمعنى
النص لغة وانما نعني بهذا ما ظهر من معنى الكلام لغة وهو المقصود بظاهره
لغة مثل الضرب اسم لفعل بصورة معقولة ومعنى مقصود وهو الايلام
والتافيف اسم لفعل بصورة معقولة ومعنى مقصود وهو الاذى والناس

بهذا التقسيم مثل الثابت بالاشارة والعبارة الا انه عند التعارض دون الاشارة
حتى صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص ولم تثبت بالقياس لانه ثابت
بمعنى مستنبط بالرأي نظرا الا لغة حتى اختص بالقياس الفقهاء واستوى
اهل اللغة كلهم في دلالة الكلام مثاله انا اوجبنا الكفارة على من افطر
بالاكل والشرب بدلالة النص دون القياس وبيانه ان سؤال السائل
وهو قوله واقعت امرأتي في نهار رمضان وقع عن الجناية والمواقعة في
عينها ليست بجناية بل هو اسم لفعل واقع على محل مملوك الا ان معنى هذا الاسم
لغة من هذا السائل هو الفطر الذي هو جناية وانما اجاب رسول الله عليه السلام
عن حكم الجناية فكان بناء على معنى الجناية في ذلك الاسم والمواقعة آلة الجناية
فاثبتنا الحكم بذلك المعنى بعينه في الاكل والشرب لانه فوقه في الجناية لان الصبر عنه
اشد والدعوة اليه اكثر فكان اقوى في الجناية على الصوم وقلنا في الساهي
لم يجعله بمعنى النص لا بظاهره لم يسمه عبارة ولا اشارة ومن جعله
بمعنى النص لغة لا رأيا سماه دلالة لا قياسا ومن ذلك قلنا في
الناسي في الاكل والشرب في حكمه في الوطي دلالة لان النسيان
فعل معلوم بصورته ومعناه انه مدفوع اليه خلقة وطبيعة فكان ذلك
سماويا محضا فاضيف الى صاحب الحق فصار عفوا هذا معنى النسيان
لغة وهو كونه مطبوعا عليه فعملنا بهذا المعنى في نظيره فان قيل

هما مستويان لان النسيان يغلب في الاكل والشرب لان الصوم يحوجه الى ذلك
ولا يحوجه الى المواقعة بل يضعفه عنها فصار كالنسيان في الصلاة لم يجعل
عذرا لانه لا يغلب البشر نادرا قلنا الاكل والشرب مرتين في اسباب الدعوة
وفيه قصور في حاله لانه لا يغلب البشر واما المواقعة فقاصرة في اسباب الدعوة
ولكنها كاملة في حالها لان هذه الشهوة تغلب البشر فصار سواء فصح
الاستدلال ومن ذلك ان النبي عليه السلام قال لا قود الا بالسيف واراد به الضرب
بالسيف ولهذا الفعل معنى معقول وهو الجناية بالجرح وما سميه والحكم
جزاء يبتني على المماثلة في الجناية فكان ثابتا بذلك المعنى واختلفوا فيما قال ابو حنيفة
ذلك المعنى هو الجرح الذي ينقض البنية ظاهرا وباطنا وقال ابو يوسف
معناه ما لا تطيق البنية احتماله فيملك حرجا كان او لم يكن حتى يجب القود
بالقتل بالحجر العظيم لانا نعلم ان القصاص وجب عقوبة وزجرا عن انتهاك
حرمة النفس وصيانة حقوقها وانتهاك حرمتها بما لا تطيق حمله و
لا تبقى معه واما الجرح على البدن فلا عبرة به انما البدن وسيلة فلا يقوم
بغير وسيلة كان اكمل والجواب لابي حنيفة عن هذا ان معنى الجناية هو
ما لا تطيق النفس احتماله لكن الاصل في كل فعل هو الكمال والنقصان بالعوارض
فلا يجعل الناقص اصلا بل الكامل فيجعل اصلا ثم يعدى حكمه الى الناقص
ان كان من جنس ما يندرئ بالشبهات فاما ان يجعل الناقص اصلا خصوصا فيما يندرئ

بالسببات فلا وهمنا الكامل فيما قلنا ما سعص البنية ظاهرا او باطنا
هو الكامل و النقص على مقابلة كمال الوجود و قولها ان البدن و سيلة غلط
ووهم لانا لا نعني بهذا الجناية على الجسم لكنا نعني به الجناية على النفس التي هي
معنى الانسان خلقة و القصاص مقابل بذلك اما الجسم فرع واما الروح
فلا تقبل الجناية و معنى الانسان خلقة بدمه وطبايعه و لا تكامل الجناية
عليه الا بجرح يريق دما و يقع على معناه قصدا فصار هذا اولى خصوصا
في العقوبات ومن ذلك ان ابا يوسف و محمدا اوجبا حد الزنا باللواطة بدلالة
النص لان الزنا اسم لفعل معلوم و معناه معلوم وهو قضاء الشهوة
بسفح الماء في محل مشتهى محرم وهذا المعنى بعينه موجود في اللواطة و
زيادة لانه في الحرمة فوقه و في سفح الماء فوقه وفي الشهوة مثله وهذا
معنى الزنا والجواب عن هذا ان الكامل اصل في كل باب خصوصا في الحدود
والكامل في سفح الماء ما فيه هلاك البشر حكما وهو الزنا لان ولد الزنا هالك
حكما لعدم من يقوم بمصلحته فاما تضييع الماء فقاصر لانه قد يحل بالعزل و لا
تفسد الفراش وكذلك الزنا كامل بحاله لانه غالب الوجود بالشهوة الداعية من
الطرفين واما هذا الفعل فقاصر بحاله لان الداعي اليه شهوة الفاعل واما صاحبه
فليس طبعه داع اليه بل الطبع مانع فيفسد الاستدلال بالكامل على القاصر
في حكم يندرئ بالشبهات و الترجيح بالحرمة باطل لان الحرمة المجردة بدون هذه المعاني

عن معصية لا يخاف الحد الا ترى ان شرب البول لا يوجب الحد مع كمال
الحرمة ومن ذلك ان الشافعي قال وجبت الكفارة بالنص في الخطا من القتل مع
قيام العذر فهو لهذا تكون دلالة على وجوبها بالعمد لعدم العذر
لان الخطا عذر مسقط لحقوق الله تعالى وكذلك وجبت الكفارة في اليمين المعقودة
اذا صارت كاذبة فلان تجب في الغموس وهي كاذبة في الاصل اولى فصار
دلالة على العام معنى النص وزيادة لكنا نقول هذا الاستدلال غلط
لان الكفارة عبادة فيها شبهة العقوبات لا تخلو الكفارة عن معنى العبادة
والعقوبة فلا تجب الا بسبب دائر بين الحظر والاباحة والقتل العمد كبيرة
بمنزلة الزنا والسرقة فلم يصلح سببا كالمباح المحض لا يصلح سببا لتحصيل
معنى العبادة في الكفارة وكذلك الكذب حرام محض واما الخطا فدائر بين الوصفين
واليمين عقد مشروع والكذب غير مشروع ولا يلزم اذا قتل الحج العظيم
فانه توجب الكفارة عند ابي حنيفة ذكره الطحاوي وذكره الخصاف في احكام
القران وقد جعله في الكتاب شبه العمد في ايجاب الدية على العاقلة فكان
نصا على الكفارة لان فيه شبهة الخطا وهي ما تحتاط فيه فيسبب شبهة
كما يثبت بحقيقته واذا قتل مسلم حربيا مستامنا عمدا لم تلزمه الكفارة
مع قيام الشبهة لان الشبهة في محل الفعل ولعمرو في القود لانه مقابل
المحل من وجه حتى نافى الدية واما الفعل فمحض خالص لا تردد فيه

ای القود نافی الدیه

والكفارة جزاء للفعل المحض وفي مسألة الجماع العظيم السببية بنفس الفعل فتجب
العقوبة والكفارة فكذا قلنا ان يجوز العفو ولا يجب بالعمد ولم يصلح ان يكون
السهو دليلا على العمد لما قلنا خلافا للشافعي ايضا وقلنا بجواز كفارة
الفطر وجبت على الرجل بالمواقعة نصا ومعنى الفطر فيه معقول فوجبت
الكفارة على المرأة ايضا واما المقتضى فزيادة على النص ثبت شرطا لصحة
المنصوص عليه لما لم يستغن عنه وجب تقديمه لتصحيح المنصوص فقد اقتضاه
النص فصار المقتضى بحكمه حكما للنص مثل قوله اشتر او حر فملكه والملك او وجب
العتق عن الغير فصار الملك بحكمه حكما للشراء فصار الثابت به بمنزلة الثابت
بنفس النظم دون القياس ثم ان القياس لا يعارض شيئا من هذه الاقسام و
الثابت بها كما لا يعدل الثابت بالنص الا عند المعارضة واختلفوا في هذا
القسم فقال اصحابنا رحمهم الله لا عموم له وقال الشافعي رحمه الله بالعموم لانه ثابت
بالنص فكان مثله وقلنا ان العموم من صفات النظم والصيغة وهذا لا نظم له
لكنا نزلناه منطوقا شرطا لغيره فبقي على اصله فيما وراء تصحيح المذكور
وقال الاصل اعتق عبدك عني بالف درهم انه يصح البيع مقتضى العتق
ويبطل ... بسقوط القبول كان تابعا له ولو جعل بمنزلة المذكور
كما قال الخصم لبطل بسقوط القبض ولهذا قال ابو يوسف انه لو قال اعتق عبدك
عني بغير شيء انه يصح عن الآمر وتثبت الملك بالهبة على غير قبض لانه تابع مقتضى

للعتق فيثبت بشروطه فيستغنى عن التسليم كما استغنى البيع عن القبول وهو ركن
فيه فالاستغناء عن القبض وهو شرط اولى ولهذا لو قال اعتق عبدك هذا
عني بالف درهم وكان من عزمه انه يصح ويعتق عنه وان لم يوجد التسليم
والبيع الفاسد مثل الهبة لما قلنا وقال ابو حنيفة ومحمد يقع العتق
عن المأمور لان القبض والتسليم بحكم الهبة لم يوجد لان رقبة
العبد بحكم العتق تتلف على المولى في يد نفسه وذلك غير موجب للمطالبة
ولا العبد ولا هو محل له وقوله ان القبض يسقط باطل لان ثبوت المقتضى
بهذا الطريق امر مشروع وانما يسقط به ما يحتمل السقوط والقبض
والتسليم في الهبة شرط لا يحتمل السقوط بحال ودليل السقوط يعمل
في محله واما القبول في البيع فيحتمل السقوط الا ترى ان الكل يحتمل
السقوط فينعقد بالتعاطي فالشطر اولى ومن قال لآخر بعتك هذا
الثوب بكذا فاقطعه فقطعه ولم يتكلم صح وكذلك البيع الفاسد مشروع
مثل الصحيح فاحتمل سقوط القبض عنه فصح اسقاطه بطريق الاقتضاء
ومثاله ما قلنا اذا قال رجل لامرأته بعد الدخول اعتدي ونوى
الطلاق وقع مقتضى الامر بالاعتداد ولهذا لم يصح فيه نية الثلاث
ولهذا كان رجعيا ومثال خلافه ان من يرى عمومه لو قال ان اكلت فعبدي حر
او ان شربت ونوى خصوص الطعام او الشراب لم يصدق عندنا

ومن قال ان خرجت فعبدي حر ونوى مكانا دون مكان لم يصدق ومن قال
ان اغتسلت فعبدي حر ونوى تخصيص الاسباب لم يصدق عندنا لما قلنا
ولو قال ان اغتسلت الليلة في هذه الدار فعبدي حر ولم يذكر الفاعل ونوى
خصوص الفاعل لم يصدق عند الخلاف وقوله ان اغتسلت احدا وان
اغتسلت غسلا وقد يشكل على السامع الفصل بين المقتضى والمحذوف
على وجه الاختصار وهو ثابت لغة وآية ذلك ان ما اقتضى غيره ثبت عند صحة
الاقتضاء واذا كان محذوفا فتقدير مذكور انقطع عن المذكور مثل قوله
واسأل القرية ان الاهل محذوف على سبيل الاختصار لغة الا ترى انه
متى ذكر الاهل انتقلت الاضافة عن القرية الى الاهل والمقتضى يصح [illegible] المقتضي
لا انتقال ومثل قوله عليه السلام رفع الخطأ والنسيان لما استحال ظاهره كان الحكم
مضمرا محذوفا واذا ظهر المضمر اسند الفعل عن الظاهر وكذلك قوله الاعمال
بالنيات فلم يسقط عموم هذا الحديث من قبيل الاقتضاء لكن لان المحذوف
من الاسماء المشترك على ما مر وما هو من الاختصار وهو ثابت لغة كان عاما بلا
خلاف لان الاختصار احد طريقي اللغة فاما الاقتضاء فامر شرعي
ضروري مثل تحليل الميتة بالضرورة فلا تزيد عليها ولهذا قلنا فيمن
قال لامرأته انت طالق ونوى الثلث انه باطل لان المذكور نعت المرأة
والطلاق الواقع مقدم عليه اقتضاء لكنه مصدر لا عموم له لان المذكور

٦٠

هي المرأة باوصافها وقد نوى عموم ما لم يتكلم به والعموم من اوصاف
النظم ولم يكن المصدر ههنا ثابتا لغة لان النعت يدل على المصدر لا انه
الموضوع لغة لمعنى الوصف من المتكلم بناء عليه واما ان يصحح الوصف
الواقع صحة الوصف فامر شرعي ليس بلغوي في الكلام ثابت بناء على
مصدر ماض والطلاق نوعت [illegible] من فعل المتكلم فكان [illegible] واما
البائن فما نشاء ذلك [illegible] من حيث انه نعت مقتضى للواقع عن ان
الشرع تتصل المرأة بالحال ولا اتصالها [illegible] انقطاع يرجع الى الملك
وانقطاع الى الحل فتعدد المقتضى بتعدد المقتضي على الاحتمال بعينه
واما الثاني فلا يتصل بالمرأة للحال لان حكمه في الملك معلق بالشرط وحكمه
في الحل معلق بكمال العدد وانما حكمه في الحال انعقاد العلة وذلك غير متنوع
فلم يتنوع المقتضى الا بواسطة العدد فيصير العدد اصلا واذا قال
لامرأته طلقي نفسك تحتمل نية الثلث لان المصدر ههنا ثابت لغة لان
الامر فعل مستقبل وضع لطلب الفعل فكان مختصرا من الكلام على
نحو سائر الافعال فصار مذكورا لغة فاحتمل الكل والاقل كسائر
اسماء الاجناس واما طلقت فنفس الفعل ونفس الفعل في حال
وجوده بالعرضية وذلك مثل قول الرجل ان خرجت فعبدي حر
انه يصح نية السفر لان ذكر الفعل لغة ذكر للمصدر فاما المكان فثابت

اقتضا نفسد نيه مكان دون مكان ولم يلزم اذا حلف لا يساكن فلانا
ونوى المساكنة في بيت واحد انه يصح والمكان غير ثابت فصار كما لو نوى بعض المكان
لغوى لا يصح نيته لو نوى مكانا بعينه لكن نية جملة البيوت يصح لانه
راجع الى تكميل فعل المساكنة لانها مفاعلة وانما تتحقق اسم على الكمال
اذا جمعهما بيت واحد لكن المسمى وقعت على الدار وهو قاصر عادة
فصحت نيته الكامل من المساكنة لانه يصح تكميلها ولم يلزم عليه رجل
قال الصغير هذا والله لا يخاف ام الصغير بعد موت الفقر قصد قوله لم
معروف انما يحكم للمراة وما يثبت بالقول لا يقتضي النسب لكن الشيخ
بينهما ثبت مقتضى النسب فكان مثل ثبوت العتق في قوله اعتق عبدك
عني بالف درهم لكن المقتضى غير مسوغ فصير في حال بقائه مثل النكاح
المعقود قصدا والثابت بدلالة النص لا يحتمل الخصوص ايضا لان
معنى النص اذا ثبت علة لم يحتمل ان يكون غير علة واما الثابت بسياق النص
فيصلح ان يكون عاما يخص ومن الناس من عمل في النصوص بوجوه اخر
هي فاسدة عندنا من ذلك انهم قالوا ان النص على الشيء باسم العلم يدل
على الخصوص ما لولاه وذلك مثل قول النبي صلى الله عليه وسلم الماء من الماء
فهم الانصار من ذلك ان الغسل لا يجب بالاكسال لعدم الماء وقلنا نحن
هذا باطل وذلك كثير في الكتاب والسنة قال الله تعالى في ذلك

فلا تظلموا فيهن انفسكم والظلم حرام في كل وقت ولانه يقال له ان اردت
ان هذا الحكم غير ثابت في غير المسمى بالنص فكذلك عندنا لان حكم النص في غيره
لا يثبت بل بعلة النص وان عنيت به انه لا يثبت فيه بكون النص نافيا له فهذا غلط
لما هو لان النص لم يتناوله فكيف يوجب ولانه لا يحاب الحكم في المسمى يوجب
النفي وهو ضده وقد اجمع الفقهاء على جواز التعليل ولو كان الخصوص في الاسم
اثر بالمنع في غيره لصار التعليل على مضادة النص فهو باطل واما الكلام المقيد
بان الاسد لا يجهم كان باللام المعرفة وهي لا تشعر او الجنس وتعريفه وتقييدا
هو كذلك فيما يتعلق بعين الماء عند ان الماء يثبت عيانا مرة وتارة دلالة وكذلك
ذلك ما حكي عن الشافعي ان الحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص كان دليلا على
نفيه عند عدم ذلك الوصف وعندنا هذا باطل ايضا وذلك مثل قوله تعالى
وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن او صفة كون المراة
من نسائنا يوجب ان لا يثبت عند عدمه وذلك في الزنا في حرمة المصاهرة
وذلك قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة زكاة وهذه المسئلة بناء على
مسئلة التعليق بالشرط على مذهبه لان المتعلق عنده يوجب الوجود
عند وجوده والعدم عند عدمه والوصف بمعنى الشرط بيانه
ان الشرط لما دخل على ما هو موجب لعلة لا هو صار الشرط موخرا او نافيا
حكم الايجاب والوصف لعله لا هو لكان الحكم ثابتا مطلق الاسم ايضا فصار

للوصف اثر الاعراض بمنزلة السرط والحوبه وهذا خلاف العله لانها الاسباب
الايجاب لا للاعراض على ما يوجب فصار بمنزلة الاسم العلم فيعلق بها
الوجود ولم يوجب العدم عند عدمها ولنا ان وصفي دركات الوصف
اذا كان موثرا ان يكون علة الحكم مثل السارق والزاني ولا اثر للعلة في النفي
ومساله ايضا قوله تعالى من فتياتكم المومنات فهذا لا يوجب تحريم نكاح
الامه الكتابيه عندنا لما قلنا ولا يلزم على هذا الاصل ما قال اصحابنا رحمهم الله
في كتاب الدعوى في امه ولدت ثلثه اولاد في بطون مختلفه فادعى المولى نسب
الاكبر انتسب من بعده لانه يحصل خصصه نفيا لولا ذلك لثبت نسبهما
ولد ام ولده وقال في الشهادات في الدعوى اذا قال شهود الميراث لا نعلم
له وارثا غيره كذا ان هذه الشهاده لا تقبل عند ابي يوسف ومحمد
ويجعل النفي ومكان كذا انما يبنى على امام المسله الاولى فلم يثبت النفي
للخصوص لكن لان التزام النسب عند ظهور دليله واجب شرعا
النبري عند ظهور دليله واجب ايضا والالتزام بالبيان فرض في مقام
عن النفي فصار السكوت عند لزوم البيان لو كان ثابتا نفيا حملا لامره على
الصلاح حتى لا يصير تاركا للفرض وفي مسلة الشهادات زاد
الشهود ما لا حاجه اليه وفيه شبهه وبالشبهه ترد الشهاده
ويقبلها لانهم اتوا بالاحكام وقال الموضع هذا سكوت في محل

موضع الحاجة لان ذكر المكان غير واجب في ذكر المكان يحمل الاحتراز عن الجائز
ومن ذلك ان القران في النظم يوجب القران في الحكم عند بعض مشايخنا مثل قول بعضهم
في قوله تعالى واقيموا الصلوه واتوا الزكوه ان القران يوجب ان لا يجب على
الصبي الزكوه وقالوا لان العطف يوجب الشركه واعتبروا بالجمله الناقصة
وقلنا نحن ان عطف الجمله على الجمله في اللغه لا يوجب الشركه لان الشركه انما
وجبت بينهما لافتقار الجمله الناقصه الى ما تتم به فاذا تم بنفسه لم تجب الشركه الا فيما
يفتقر اليه وهذا اكثر في كتاب الله تعالى من ان يحصى وهذا قلنا في قول الرجل
ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر ان العتق يتعلق بالشرط وان كان تاما لانه
في حكم التعليق قاصر وعلى هذا قلنا في قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلده ولا تقبلوا
لهم شهاده ابدا ان قوله فاجلدوهم جزاء وقوله ولا تقبلوا وان كان تاما
لكنه من حيث انه يصلح جزاء وحدا مفتقر الى الشرط فجعل ملحقا بالاول لان
ان جرح الشهاده الملام كالضرب الا ترى انه فوض الى الامه واما قوله
واولئك هم الفاسقون فلا يصلح جزاء لان الجزاء ما يقام اعلاه من ولاية
الامام واما الحكاية عن حال قائمه ولا فاعتبر تاما بصيغتها فكانت حق
الجزاء في حكم المستد اومثل قوله ويمحو الله الباطل ومثل قوله ونقر في الارحام
ما نشاء ويتوب الله على من يشاء والسابع مقطع قوله ولا تقبلوا لهم
مع قيام دليل الاتصال ووصل قوله واولئك هم باقبله مع قيام دليل
الانفصال وكل ذلك غلط وبلماخر نصيغه الكلام ان العدد

والعجز عن البينة شرط لصحة التراجي والرد حتى تشارك المختلف لانه عطف بالواو
عندنا والشرع عطف بثم ومن ذلك قول بعضهم ان العام يخص بسببه
عندنا باطل لان النص ساكت عن سببه والسكوت لا يكون حجة الا ترى ان عامة الحوادث
مثل الظهار واللعان وغير ذلك وردت مقيدة باسباب ثم لم يختص بها وهذه
الجملة عندنا على اربعة اوجه الاول ما خرج مخرج الجزاء فيختص بسببه والثاني
ما لا يستقل بنفسه والثالث ما خرج مخرج الجواب واحتمل الابتداء والرابع
ما زيد على قدر الجواب فكان ابتداء يحتمل البناء اما الاول فمثل ما روي
عن النبي عليه السلام انه سهى فسجد وروي ان ماعزا زنا فرجم والفاء للجزاء فيتعلق
بالاول على ما مر بيانه واما الثاني فمثل الرجل يقول لاخر اليس لي عليك كذا
فيقول بلى او يقول اكان كذا فيقول نعم فيجعل اقرارا وكذلك اذا قال اجل
هذا اصل بلى ونعم ان يكون بلى بناء على النفي في الابتداء مع الاستفهام
ونعم لمحض الاستفهام واجل يجمعهما وقد يستعملان في غير الاستفهام على ادراج
الاستفهام او مستعارا للدلالة وقد ذكر ذلك محمد رحمه الله في كتاب الاقرار في نعم غير
الاستفهام ومن غير الاستفهام ايضا واما الثالث فمثل قول الرجل للرجل
تغد معي فيقول الاخر ان تغديت فعبدي حر انه يتعلق به وكذلك اذا قيل
الا تغتسل الليلة في هذه الدار من جنابة فقال ان اغتسلت فعبدي حر هذا
خرج جوابا فيتضمن اعادة السؤال الذي سبق وقد يحتمل الابتداء ولو قال ان

اغتسلت الليلة او في هذه الدار فعبدي حر صار مبتدئا احترازا عن الغاء
الزيادة فان معنى بناء الجواب صدق مع ما تقدمه ونفى الله تعالى فيحمل الزيادة
توكيدا وامثلة هذا كثيرة ومن ذلك ان الشافعي رحمه الله جعل التعليق بالشرط
يوجب العدم وعندنا العدم لم يثبت به بل بقي المعلق على اصل العدم وحاصله
ان المعلق بالشرط عندنا لم ينعقد سببا وانما الشرط يمنع الانعقاد وقال
الشافعي هو موجب مؤخر ولذلك ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك وجوز
تعجيل النذر المعلق وجوز تعجيل كفارة اليمين وقال في قوله تعالى ومن
لم يستطع منكم طولا ان تعليق الجواز بعدم طول الحرة يوجب الفساد
عند وجوده قال لان الوجوب يثبت بالايجاب لولا الشرط فيصير الشرط
معدما ما وجب وجوده لولاه فيكون الشرط موخرا لا مانعا ولا يلزم
ان تعجيل البدني في الكفارات لا يجوز على قوله لان الوجوب بالسبب حاصل ووجوب
الاداء متراخ بالشرط والمالي يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه فاما
البدني فلا يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه فلما تاخر الاداء لم يبق الوجوب
ولنا ان الايجاب لا يوجد الا بركنه ولا يثبت الا في محله كشطر البيع لا
يوجب شيئا وبيع الحر باطل ايضا وههنا الشرط حال بينه وبين المحل
فبقي غير مضاف اليه وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا الا ترى
ان السبب ما يكون طريقا والسبب المعلق يمين عقدت على البر والعقد على
البر

ليس بطريق الى الكفارة لانه لا يحنث الا بالحنث وهو نقض العهد فكان
عدمها شرط شرط اخر لانه فتبين ان الشرط ليس في معنى الاصل لان هذا
داخل على السبب الموجب فمنعه عن اتصاله بمحله فصار كقوله انت حر متى
لم يتصل بمحله فصار الحكم معدوما بعد الشرط بالعدم
الاصلي كان قبل اليمين وهذا بخلاف البيع بخيار الشرط لان
الخيار يدخل على الحكم دون السبب حقيقة وحكما اما الحقيقة فلان
البيع لا يحتمل الخطر وانما يثبت الخيار بخلاف القياس نظرا فلو دخل
على السبب لتعلق حكمه لا محالة ولو دخل على الحكم لتنزل سببه وهو
ما يحتمل الفسخ فيصلح الملك به بان يصير غير لازم بادنى الخطرين
فكان اولى واما هذا فيحتمل الخطر فوجب القول بكمال التعليق
في هذا الباب اما الحكم فان من حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار
حنث ولو حلف لا يطلق فحلف بالطلاق لم يحنث واذا ابطل التعليق
صار ذكر الاتحاد علة كانه ابتداء وبهذا صح تعليق الطلاق قبل
الملك به ولهذا لم يحتمل النذر المعلق بحمل الكفارة وهو
كالكفارة بالصوم وفرقه باطل لانا قد بينا ان حق الله تعالى
في المالي فعل الاداء لا عين المال انما يقصد عين المال في حقوق
العباد فاما في حقوق الله عز وجل فلا انما العبادة فعل لا مال وانما

المال آلته قال زفر رحمه الله ولما ابطل الاتحاد لم يشترط قيام المحل لبقائه
فاذا حلف بالطلاق الثلاث ثم طلقها ثلثا لم يبطل اليمين وكذلك العتق وانما
شرط قيام الملك لان حال وجود الشرط متردد فوجب الترجيح بالحال فاذا
وقع الترجيح بالملك في الحال صار زوال المحل في المستقبل من حيث لا ينافي
وجوده عند وجود الشرط لا محالة وزوال الملك في المستقبل سواء
الا ترى ان التعليق بالنكاح لجوز وان كان المحل في الحال معدوما فلو كان
التعليق يتصل بالمحل المانع تعليق الطلاق في حق المطلقة ثلثا ثابتا
وطريق اصحابنا رحمهم الله لا يصح الا ان يثبت للمعلق ضرب اتصال
بمحله فيشترط قيام محله بما قام هذا الملك فلم يعتبر لما بينا
انه ليس بتصرف في الطلاق ليصح اعتبار الملك والطريق في ذلك ان
تعليق الطلاق له شبهة بالاتحاد وبيانه ان اليمين يعقد للبر ولا بد
من كون البر مضمونا بالمضمون واحب الرعاية فاذا حلف بالطلاق
كان البر هو الاصل وهو مضمون بالطلاق كالمغصوب المضمون برده
ويكون مضمونا بالقيمة فيستتبعه وجوب القيمة فكذلك
هذا شبهه وجوب الطلاق ولئن ما وجد لا يستغني عن محله
فاما تعليق الطلاق بالنكاح فيتعلق بما هو علة ملك الطلاق
فيصير قدر ما ادعا من الشبهة بحقانه فيسقط هذه الشبهة

يعني المعارضة ومسئلة تعليق الطلاق بالنكاح بعد الملك منصوصة في كتاب
الطلاق في الجامع ايضا نص في نظيره وهو العتاق قبل الملك هذه
الجملة ما قال الشافعي من حمل المطلق على المقيد في حادثة واحدة بطريق
الدلالة لان الشيء الواحد لا يكون مطلقا ومقيدا والمطلق ساكت والمقيد
المقيد ناطق فكان اولى كما قيل في مولد في خمس من الابل شاة وكما قيل
في نصوص العدالة و اذا كانا في حادثتين مثل كفارة القتل و
سائر الكفارات فكذلك ايضا لان قيد الايمان زيادة وصف تجري
مجرى التعليق بالشرط فيوجب النفي عند عدمه في المنصوص وفي نظيره
من الكفارات لانها جنس واحد بخلاف زيادة الصوم في القتل فانه
لم يلحق به كفارة اليمين والطعام في القتل لم يثبت في القتل وكذلك اعداد
الركعات ووظائف الطهارات في اركانها ونحو ذلك لان المفاوت
ثابت بالاسم العلم وهو لا يوجب الا الوجود وعندنا لا يحمل المطلق
على المقيد ابدا لقوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم
فنبه ان العمل بالاطلاق واجب وقال ابن عباس رضي الله عنه ابهموا ما
ابهم الله واتبعوا ما بين الله وهو قول عامة الصحابة رضي الله عنهم
في امهات النساء ولان القيد وصف للحكم ابتداء فلم يجز المطلق
لانه غير مشروع لا لان النص نفاه لما قلنا ان الاثبات لا يوجب نفيا

صيغة ولا دلالة ولا اقتضاء فيصير الاحتجاج به احتجاجا بلا
دليل وما قلنا عمل بمقتضى كل نص على ما وضع له لان الاطلاق من المطلق معنى
متعين معلوم يمكن العمل به مثل التقييد فترك الدليل الى غير الدليل
باطل مستحيل ولا نسلم له ان القيد بمعنى الشرط لان قوله من
نسائكم معرفة بالاضافة فلا يكون القيد معرفا ليجعل شرطا ولانا
قلنا ان الشرط لا يوجب نفيا بل الحكم الشرعي انما يثبت بالشرع ابتداء اما
العدم فليس بشرع ولانا ان سلمنا له النفي بانا نجد القيد لم يستقم
له الاستدلال به على غيره الا اذا صح التماثل وقد جاءت المفارقة
في السبب وهو القتل فانه اعظم الكبائر وفي الحكم صورة ومعنى حتى
وجب فيه التحرير وحل الطعام في الظهار دون القتل فبطل
الاستدلال وان قال انا اعدي القيد الزائد ليثبت النفي به قيل له
ان التقييد بوصف الايمان لا يمنع التحرير بالكافرة لما قلنا الكل لانه لم يشرع
وقد شرع في المطلق لما اطلق فصار التعدية لمعدوم لا يصلح حكما شرعيا
لابطال موجود يصلح حكما شرعيا فكان هذا ابعد مما سبق وهذا امر
ظاهر التناقض فاما قيد الاسامة فلم يوجب نفيا عندنا ولكن السنة
المعروفة في ابطال الزكاة عن العوامل اوجبت نسخ الاطلاق وكذلك قيد
العدالة لم يوجب النفي لكن نص الامر بالتثبت في نبأ الفاسق اوجب

يحتمل الاطلاق وكذلك قيد التتابع في كفارة القتل والظهار لم يوجب نقصا
في كفارة اليمين بل يثبت زيادة على المطلق بخبر مشهور وهو قراءة عبد الله
ابن مسعود رضي الله عنه ولا نحكم عليه بما قلنا في صدقة الفطر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال
ادوا عن كل حر وعبد مطلقا وقال في حديث اخر عن كل حر وعبد من المسلمين
فعملنا بهما فاما كفارة اليمين فانما لم نجمع بين قراءة ابن مسعود وبين القراءة
المعروفة لتحقق الاتحاد في الحكم لانهما اي النصين في كفارة اليمين وردا في الحكم
والحكم وهو الصوم في وجوده لا يقبل وصفين متضادين فاذا ثبت تقييده
بطل اطلاقه وفي صدقة الفطر دخل النصان على السبب ولا مزاحمة في الاسباب
فوجب الجمع وهذا يبطل ما تشبثوا به انا قلنا ان التعليق بالشرط لا يوجب النفي
فصار الحكم الواحد معلقا ومرسلا مثل نكاح الامة تعلق بطول الحرة بالنص
وبقي مرسلا مع ذلك لان الارسال والتعليق يتنافيان وجودا فاما
قبل الشرط وجوده فهو معلق اي معدوم يتعلق بالشرط وجوده ومرسل
عن الشرط اي يحتمل للوجود بطريق بعينه والعدم الاصلي كان محتملا للوجود
ولم يتبدل العدم فصار محتملا للوجود بطريق بعينه وذكر جائز كل حكم مثل
وجوده بطريق بعينه وطرق كثيرة وقال الشافعي ان صوم كفارة اليمين غير
متتابع ولم يحمله على الظهار والقتل وهذا مناقض فان قال الاصل متعارض
لاني وجدت صوم المتعة لا يصح الا متفرقا فصار كذلك كان صوم

لان في حمله الصوم المتعة

السعة فقال باب الحج لا يجوز لانه لم يشرع الا في العمر واحدا الا ترى انه
اصبح له وقت يكون اذا انه كان كالظهر لما اضيف الى وقته لم يكن منه وعاقبله
وذلك المعنى ذكرناه في موضعه واحكام هذه الاقسام تعمم الى قسمين العزيمة والرخصة

وهذا باب العزيمة والرخصة العزيمة في الاحكام الشرعية
اسم لما هو اصل منها غير متعلق بالعوارض سميت عزيمة لانها من حيث كانت اصولا
كانت في نهاية الوكادة حقا لصاحب الشرع وهو نافذ الامر واجب الطاعة
والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد وهو ما يستباح بعذر مع قيام المحرم
والاسمان معا دليلان على المراد اما العزم فهو القصد المتناهي في التوكيد حتى صار
العزم يمينا قال تعالى فنسي ولم نجد له عزما اي لم يكن له قصد مؤكد في العصيان
وقال فاصبر كما صبر اولو العزم من الرسل واما الرخصة فتنبئ عن اليسر والسهولة
قالوا رخص السعر اذا تيسر الاصابة لكثرة الاشكال وقلة الرغبة والعزيمة
اربعة اقسام فريضة وواجب وسنة ونفل فهذه اصول الشرع وان كانت
متفاوتة في انفسها اما الفرض فمعناه التقدير والقطع في اللغة قال الله تعالى
سورة انزلناها وفرضناها اي قدرناها وقطعنا الاحكام فيها قطعا
والفرائض في الشرع مقدرة لا تحتمل زيادة ولا نقصانا مقطوعا بها
ثبت بدليل لا شبهة فيه مثل الايمان والصلوة والزكوة والحج وسمي مكتوبة
وهذا الاسم يشير الى ضرب من التحقيق في التقدير والقطع يشير الى

سنة المحافظة والرعاية واما الواجب فانما اخذ من الوجوب وهو السقوط
قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها ومعنى السقوط انه ساقط علما فهو الوصف الخاص
سمى به او لما لم يفد العلم صار كالساقط علينا لا كما يحتمل ويحتمل ان يكون اخذ من الوجبة
وهو الاضطراب سمى به لاضطرابه وهو في الشرع اسم لما لزمنا بدليل فيه شبهة
مثل تعيين الفاتحة وتعديل الاركان والطهارة في الطواف وصدقة الفطر
والاضحية والوتر والسنة معناها الطريق والسنن الطريق يقال
سن الماء اذا صبه وهو معروف الاستعمال وهو في الشرع اسم للطريق
المسلوك في الدين والنفل اسم للزيادة في اللغة حتى سميت الغنيمة نفلا لانها
غير مقصودة بل زائدة على ما شرع له الجهاد وسمى ولد الولد نافلة لذلك
فاما الفرض فحكمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب وهو الاسلام وعملا
بالبدن وهو من اركان الشرائع ويكفر جاحده ويفسق تاركه بلا عذر
واما حكم الوجوب فلزومه عملا بمنزلة الفرض لا علما على اليقين لما في
دليله من الشبهة حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف باخبار
الآحاد فاما متاولا فلا وانكر الشافعي هذا القسم والحقه بالفرائض
فقلنا ان انكر الاسم فلا معنى له بعدما قام الدليل على انه يخالف اسم الفرض
وان انكر الحكم بطل انكاره ايضا لان الدلائل نوعان ما لا شبهة فيه من الكتاب
والسنة وما فيه شبهة وهذا امر لا ينكر واذا تفاوت الدليل لم ينكر تفاوت
الحكم

وبيان ذلك ان النص الذي لا شبهة فيه اوجب قراءة القرآن في الصلوة وهو قوله تعالى
فاقرؤوا ما تيسر من القرآن وخبر الواحد وفيه شبهة عين الفاتحة فلم يجز تغيير
الاول بالثاني بل يجب العمل بالثاني على انه يكمل الحكم الاول مع قرار الاول
وذلك فيما قلنا وكذلك الكتاب اوجب الركوع وخبر الواحد اوجب التعديل
وكذلك الطواف مع الطهارة فمن رد خبر الواحد فقد ضل عن سواء السبيل
ومن سواه بالكتاب والسنة المتواترة فقد اخطا في رفعه عن منزلته ووضع
الاعلى عن منزلته وانما الطريق المستقيم ما قلنا وكذلك السعي في الحج والعمرة
وما اشبه ذلك وكذلك تاخير المغرب الى العشاء بالمزدلفة واجب بخبر
الواحد فاذا صلى في الطريق امر بالاعادة عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله
عملا بخبر الواحد ما لم يطلع حتى طلع الفجر سقطت الاعادة لان تاخير المغرب
انما وجب ليؤدي في وقت العشاء وقد انتهى وقت العشاء وما بقي العمل فلا يبقى الفساد
من بعد الا بالعلم وخبر الواحد لا يوجبه ولا يعارض حكم الكتاب فلا
تفسد العشاء وكذلك الترتيب في الصلوات واجب بخبر الواحد
فاذا ضاق الوقت او كثرت الفوائت صار معارضا لحكم الكتاب
بتعيين الوقت سقط العمل به وتسقط من الحطيم بخبر الواحد فجعلنا
الطواف به واجبا لا يعارض الاصل وحكم السنة ان يطالب المرء
باقامتها من غير افتراض ولا وجوب لانها طريقة امرنا باحيائها

فتسقط اللائمة بتركها الا ان السنة عيدا ما تبع على سنة النبي عليه السلام
وعلى هذا قال الشافعي مطلقها ظاهر يقع الى النبي عليه السلام وقال في كتاب الارش ما دون النفس
في النساء انه لا تنتصف باب التلبيب لقول سعيد بن المسيب السنة وقال ذلك في
قتل الحر بالعبد وعندنا هي مطلقة لا قيد فيها فلا تتقيد بلا دليل وكان
السلف يقولون سنة العمرين والسنن نوعان سنة الهدى وتاركها يستوجب
اساءة وكراهية والزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة كسنن النبي عليه السلام
في لباسه وقيامه وقعوده وعلى هذا مسائل باب الاذان من كتاب الصلوة
اختلف فيها فقيل مرة يكره ومرة اساء ومرة لا بأس به لما قلنا واذا قيل يعيد
فذلك من حكم الوجوب واما النفل فاسم للزائد على فعله ولا يعاقب على
تركه ولذلك قلنا ان ما زاد على القصر من صلوة المسافر نفل والنفل شرع
دائما ولذلك جعلناه من العزائم ولذلك صح راكبا وقاعدا لانه على ما شرع
بلا لزوم العجز لا محالة فلا يلزم البشر وهذا الجنس العلم من جنس الرخص
قال الشافعي لما شرع النفل على هذا الوصف وجب ان يبقى كذلك غير لازم
وقد غير اتمه وقلنا ان ما لم يفعل بعد هو مخير فيه ثم يبطل المؤدى
حكماله كالمظنون وقلنا نحن ان ما اداه فقد صار لغيره مسلما الى وضع
غيره محترم مضمون عليه اتلافه ولا سبيل اليه الا بالزام الباقي وهما
امران متعارضان اعني المؤدى وغير المؤدى فوجب الترجيح لما قلنا

الا الاسقاط في العبادة وهو كالنذر صار لله تسمية لا فعلا ثم وجب
لصيانته ابتداء الفعل فلان تجب لصيانة ابتداء الفعل بقاؤه اولى
والسنن كثيرة في باب الصلوة والحج وغير ذلك واما الرخص فانواع
انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق من الاخر ونوعان من المجاز احدهما
اتم من الاخر اما احق نوعي الحقيقة فما استبيح مع قيام المحرم وقيام
حكمه جميعا فهو الكامل في الرخصة مثل كلمة الكفر اذا رخص له اجراؤها
والعزيمة في الصبر حتى يقتل لان حرمة الكفر قائمة لو حق الله تعالى
في الايمان لكنه رخص لعذره وهو ان حق العبد في نفسه يفوت بالقتل صورة
ومعنى وحق الله لا يفوت معنى لان التصديق باق ولا يفوت صورة
من كل وجه لان اداء الايمان قد صح وليس التكرار من ركن الكفر اجراؤه
كلمة الكفر هتك لحقيقة ظاهرا فكان له تعديم حق نفسه وان شاء بذل
نفسه حسبة في دينه لاقامة حقه فهذا مشروع قربة فيقتل عزيمة
فصار به مجاهدا وكذلك الامر بالمعروف واذا خاف القتل رخص له في الترك
لما قلنا من رعاه حقه وان شاء امر حتى يقتل هو العزيمة
لان حق الله تعالى في حرمة المنكر باق وفي بذل اقامة للمعروف ولان
الظاهر انه اذا قتل يتفرق جمع الفسقة وما كان غرضه الا التفريق
جمعهم فبذل نفسه لذلك فصار مجاهدا بخلاف الغازي اذا بارز وهو

بعلم القتل من غير ان ينكأ فيهم لان جمعهم لا يتفرق بسببه فيصير مضيعًا
لدمه لا محتسبًا مجاهدًا وكذلك هذا فيمن اكره على اتلاف مال غيره
رخص له لرجحان حقه في النفس واذا صبر حتى قتل كان شهيدا لقيام
الحرمة وهو حق العبد وكذلك اذا اصابته مخمصة فصبر وكذلك صائم اكره
على الفطر ومحرم اكره على جنايته وما اشبه ذلك من العبادات والحقوق
المحترمة وامثلته كثيرة واما القسم الثاني فما استبيح بعذر مع قيام
السبب موجبا لحكمه غير ان الحكم متراخ مثل المسافر له ان يفطر بناء على سبب
تراخى حكمه فكان دون ما اعترض على سبب حل حكمه وانما تكمل الرخصة
بكمال العزيمة لكن السبب لما تراخى حكمه من غير تعليق كان القول بتراخي
بعد تمام السبب رخصة فاتح له الفطر فكان العزيمة اولى عندنا لكمال
سببه ولتردد في الرخصة حتى صارت العزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه
فلذلك تعينت العزيمة على ما نشرح في اخر هذا الفصل وقد اعترض الشافعي رحمه الله
عن ذلك فجعل الرخصة اولى اعتبارا للظاهر براخي العزيمة الا ان يضعفه
الصوم فلنشرك ان يقتل لانه لا يتم الصوم لانه يصير قتيلا بالصوم فيصير
قاتلا نفسه بما صار به مجاهدا وفي ذلك تغيير المشروع فلم يكن نظيرا لمن بذل
نفسه لاعلاء الدين حتى اقام الصوم حقا لله تعالى لان الفعل مضاف الى الظالم
فلم يصر الصابر مغيرا للمشروع فصار به مجاهدا واما اتم نوعي المجاز

الاصر الثقل والاغلال جمع الغل وهما عبارات عن الاعمال الشاقة

فما وضع عنا من الاصر والاغلال فان ذلك يسمى رخصة مجازا لان الاصل
ساقط لم يبق مشروعا فلم يكن رخصة الا مجازا من حيث هو نسخ تمحض
تخفيفا واما القسم الرابع فما سقط عن العباد مع كونه مشروعا
في الجملة فمن حيث سقط اصلا كان مجازا ومن حيث بقي مشروعا في الجملة
كان شبيها بحقيقة الرخصة فكان دون القسم الثالث مثاله ما روي
ان النبي عليه السلام رخص في السلم وذلك ان الاصل في البيع ان يلاقي عينا وهذا حكم
باق مشروع لكنه سقط في باب السلم اصلا تخفيفا حتى لم يبق تعيينه
في السلم مشروعا ولا عزيمة وهذا لان دليل اليسر متعين لوقوع العجز
عن التعيين فوقع عنه اصلا وكذلك المكره على شرب الخمر او الخنزير او
الميتة او المضطر اليها رخصة مجازا لان الحرمة ساقطة حتى اذا صبر
صار اثما لان حرمتها ثبتت بالاستثناء تعلقا وذلك عن حالة الخمر
وبقي عن المستثنى فاذا جاء صح وان نقص لم يسقط صيانة البعض
تفوت الكل فسقط المحرم فكان اسقاطا للحرمة فاذا صبر لم يصر مجاهدا تاركا حق
الله تعالى فكان مضيعا لدمه الا ان حرمته هو الاسلام مشروعة
في الجملة ومن ذلك ما قلنا في الصلاة بالسفر انه رخصة اسقاط حتى لا يصح
اداؤه من المسافر اربعا فجعلناها اسقاطا اسما لا بدليل الرخصة
ومعناها اما الدليل فما روي ان عمر رضي الله عنه قال انقص ونحن امنون فقال

عليه السلام هذه صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته
سماه صدقة والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد
وان كان المتصدق ممن لا يلزمه طاعته كولي القصاص اذا عفا فممن
يلزم طاعته اولى واما المعنى فوجهان احدهما ان الرخصة للتيسير
وقد تعين اليسر في القصر فعلى هذا ليس الاكمال الا مؤنة محضة ليس
فيها فضل ثواب لان الثواب في اداء ما عليه فالقصر مع مؤنة السفر
مثل الاكمال كالقصر في الجمعة مع اكمال الظهر فوجب القول بالسقوط اصلا والثاني
ان التخيير اذا لم يتضمن رفقا بالعبد كان ربوبية وانما للعباد اختيار
الارفق فاذا لم يتضمن رفقا كان ربوبية ولا شركة له فيها الا ترى
ان الشرع تولى وضع الشرائع جبرا بلا اختيار في انواع الكفارة
ونحوها لانه يختار الارفق ولهذا لم يجعل رخصة الصوم اسقاطا
لان النص جاء بالتاخير بقوله فعدة من ايام اخر لا بالصدقة بالصوم
وانما اسقاط البعض في هذا نظير التاخير والحكم هو التاخير واليسر
متعارض لان الصوم في السفر يشق عليه من وجه بسبب السفر ويخف عليه
من وجه بشركة المسلمين وهي من اسباب اليسر والتاخير الى ايام الاقامة
يتعذر من وجه وهو الانفراد ويخف من وجه وهو الترفه فافق
الاقامة والناس في الاختيار منها وتوى اختيار المختص لطلب الرفق

فصار الاختيار ضروريا وللعبد اختيار ضروري فاما مطلق الاختيار فلا
لانه الهي فصار الصوم اولى لانه اصل ومعدن يشتمل على معنى الرخصة لما قلنا وهو
الذي وعدناه في اول هذا الفصل واما تمسك الشافعي رحمه الله في هذا الباب
بظاهر العزيمة والرخصة كما هو دابه في ذلك كحدود العفو والله اعلم
ولا يلزم رجل اذن لعبده في الجمعة انه ان شاء صلى ركعتين وهو الظهر وان شاء
صلى ركعتين لان الجمعة هي الاصل عند الاذن ولانهما مختلفان فاستقام
طلب الرفق وكذلك المسافر اذا دخل الدار فعلى ما علم ثم فعل ذلك فهو مخير
كان له ان يصوم سنة او يكون بصيام نفله اياما عند محمد وهو مروي في النوادر
عن ابي حنيفة رحمهما الله فاما في ظاهر الرواية فيجب الوقاية لا محالة لان
ذلك يختلف في المعنى احدهما قربة مقصودة والاخر كفارة وفي مسلكنا
هما سواء اصلا كالمدبر اذا جنى لزم المولى الاقل من الادنى والقيمة من
غير خيار خلاف العبد لما قلنا ولا يلزم ان موسى عليه السلام كان مخيرا
بين ان يرعى ثماني حجج او عشرا وهما سواء في المعنى لان التمام كان منه تبرعا
لا فرضا والفضل كان برا منه وتتصل بهذه الجملة معرفة حكم الامر والنهي في
ضد ما نسبا اليه وهذا باب غير مقصود في جنس الاحكام فاخرناه وهو

باب حكم الامر والنهي في اضدادهما

اختلف العلماء
في الامر بالشيء هل له حكم في ضده او لم يقتض ضده سمى فعال العصم لا حكم له

فيه اصلا وقال الجصاص رحمه الله يوجب النهي عن ضده ان كان له ضد واحد او اضداد كثيرة وهذا اصح عندنا واما النهي عن الشيء فهل له حكم في ضده فعلى هذا ايضا قال الفريق الاول لا حكم له فيه وقال الجصاص ان كان له ضد واحد كان امرا به وان كان له اضداد لم يكن امرا بشيء منها وقال بعضهم يوجب ان يكون ضده في معنى سنة واجبة وعلى القول المختار يحتمل ان يقتضي ذلك واصح الفريق الاول بان كل واحد من القسمين مسكوت عنه وقد بينا ان السكوت لا يصلح دليلا الا ترى انه لا يصلح دليلا لما وضع له فكيف لما لم يتناوله الا بطريق التعليل فلغير ما وضع له اولى واحتج الجصاص ان الامر بالشيء وضع لوجوده ولا وجود له مع الاشتغال بشيء من اضداده فصار ذلك من ضرورات حكمه واما النهي فانه للتحريم ومن ضرورته فعل ضده اذا كان له ضد واحد كالحركة والسكون فاما اذا تعدد الضد فليس من ضرورة الكف عنه اتيان كل اضداده الا ترى ان المامور بالقيام اذا قعد او نام او اضطجع فقد فوت المامور به والمنهي عن القيام لا يفوت حكم النهي بان يقعد او ينام او يضطجع قال واحتج الفقهاء الذين قالوا بهذا في الكتمان بقوله ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن كان ذلك امرا بالاظهار لان الكتمان ضده واحد

وهو الاظهار واتفقوا ان المحرم منهي عن لبس المخيط ولم يكن مامورا بلبس شيء معين من غير المخيط واحتج الفريق الثالث بان الامر على ما قال الجصاص الا انا اثبتنا بكل واحد من القسمين ادنى ما يثبت به لان الثابت بغيره ضرورة لا يساوي المقصود بنفسه واما الذي اخترناه فبنا على هذا وهو ان هذا لما كان امرا ضمنيا سميناه اقتضاء ومعنى الاقتضاء هنا امر ضروري غير مقصود فصار سببا لما ذكرنا من مقتضيات احكام الشرع واما قوله فلا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن فليس بنهي بل نسخ له اصلا مثل قوله لا يحل لك النساء من بعد فلا يصير الامر ثابتا بالنهي بل لان الكتمان لم يبق مشروعا لما تعلق بالاظهار من احكام الشرع فصار بهذه الواسطة امرا وهذا مثل قوله لا نكاح الا بشهود وفائدة هذا الاصل ان التحريم اذا لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الا من حيث يفوت الامر فاذا لم يفوته كان مكروها كالامر بالقيام ليس بنهي عن القعود اصلا وقصدا حتى اذا قعد ثم قام لم تفسد صلوته بنفس القعود ولكنه يكره ولهذا قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط كان من السنة لبس الازار والرداء ولهذا قلنا ان العدة لما كان معناها النهي عن التزوج لم يكن الامر بالكف مقصودا صح انقضاء العدتين معا بزمان واحد بخلاف الصوم لان الكف صار بالامر مقصودا به ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله ان من سجد

يسعد في الاحرام ولهذا قال في مسائل ترك القراءة ان احرام
الصلوة لا ينقطع وهو قول ابي يوسف لان الترك متردد محتمل
للوجود لاحتمال ان يعود فلم تصح مفسدا فصار هذا الباب
اصلا يجب ضبطه لينبني عليه فروع تطول بعدادها

باب بيان اسباب الشرائع اعلم ان الامر والنهي
على الاقسام التي ذكرناها انما يراد بهما طلب الاحكام المشروعة
وادائها وانما الخطاب للاداء ولهذه الاحكام اسباب تضاف اليها
شرعية وضعت تيسيرا للعباد وانما الوجوب بايجاب الله تعالى
لا اثر للاسباب في ذلك وانما وضعت تيسيرا على العباد لما كان
الايجاب غيبا عنا فنسب الوجوب الى الاسباب الموضوعة وثبت
جبرا لا اختيارا للعباد ثم الخطاب بالامر والنهي للاداء بمنزلة
البيع يجب الثمن ثم يطالب بالاداء ودلالة هذا الاصل اجماعهم على
وجوب الصلوة على النائم في وقت الصلوة والخطاب عنه موضوع و
وجوب الصلوة على المجنون اذا انقطع جنونه دون يوم وليلة و
على المغمى عليه كذلك والخطاب عنهما موضوع وكذلك المجنون اذا
لم يستغرق شهر رمضان كله والاغماء والنوم وان استغرقه
لا يمنع الوجوب والخطاب عنهما بالاجماع وقد قال الشافعي

في الخطاب وهو يعقل بعد الايجاب ... الصلوة فاندفع بان
السبب وجوب الاداء
نفع مختص ويتقدر اسباب شرعية لما في الاحكام اليها

فان قيل يحتمل ان يكون وجب من ايام اخر يقول فلو كان كذلك لكان اداء لا قضاء
كقوله تعالى فعدة

على مكان نجس لم تفسد صلوته لانه غير مقصود وانما المقصود
بالامر فعل السجود على مكان طاهر وهذا لا يوجب فواتها حتى
اذا اعادها على مكان طاهر جاز عنده ولهذا قال ابو يوسف
ان احرام الصلوة لا ينقطع بترك القراءة في مسائل النفل لانه
امر بالقراءة ولم ينه عن تركها قصدا فصار الترك حراما لعدد ما
تفوت من الفرض ذلك بهذا الشفع واما احتمال شفع آخر فلا ينقطع
ولا يلزم ان الصوم يبطل بالاكل والشرب لان ذلك الفرض ممتد فكان
ضده مفوتا ابدا ولهذا قلنا ان السجود على مكان نجس يقطع الصلوة
عند ابي حنيفة ومحمد وهو ظاهر الجواب لان السجود لما كان فرضا
صار الساجد على النجس مستعملا له بمنزلة الحامل له فكان الفرضية و
التطهير عن حمل النجاسة فرض دائم في اركان الصلوة وفي المكان
الصالح فصار ضده مفوتا للفرض ولهذا قال محمد رحمه الله ان احرام
الصلوة ينقطع بترك القراءة في النفل لان القراءة فرض دائم في
النفل حكما على ما عرف فينقطع الاحرام بانقطاعه بمنزلة
اداء الركن مع النجاسة وقال ابو حنيفة رحمه الله الفساد بترك
القراءة في ركعة ثابت بدليل محتمل فلم يتعد الى الاحرام واذا
ترك في الشفع كله فقد صار الفساد مقطوعا به بدليل يوجب
العلم

بوجوب الزكوة على الصبي وهو غير مخاطب في الحال واجمعوا بوجوب العشر
وصدقة الفطر عليه فيعلم بهذه الجملة ان الوجوب في حقنا مضاف الى
اسباب شرعية غير الخطاب وانما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه وتعلقه به
لان الاصل في اضافة الشي الى الشي ان يكون سببا له وكذلك اذا لازمه
فتكرر بتكرره دل انه مضاف اليه فاذا ثبت هذه الجملة قلنا وجوب
الايمان بالله تعالى كما هو باسمائه وصفاته مضاف الى الجائي في
الحقيقة لكنه منسوب الى حدث العالم تيسيرا على العباد وقطعا لحجج
المعاندين وهذا سبب يلازم الوجوب لا انا نعني به ان يكون سببا
لوحدانية الله تعالى وانما نعني انه سبب لوجوب الايمان الذي هو
فعل العباد ولا وجوب الا على من هو اهل له ولا وجود لمن هو اهله
على الاجزاء بعينه ستنقع الا والسبب يلازمه لان الانسان المقصود
وغيره ممن يلزمه الايمان جزء عالم بعينه سمي عالما لانه جعل علما على وجوده
ووحدانيته ولهذا قلنا ان ايمان الصبي صحيح وان لم يكن مخاطبا
لاداء ما موربه لانه مشروع بنفسه وسببه قايم في حقه دايم لدوام العالم
دوام من هو معصوم به وصحة الاداء تنبني على كون المودى مشروعا
بعد تمام سببه ممن هو من اهله لا على لزوم ادائه كتعجيل الدين
المؤجل فاما الصلوة فواجبة بايجاب الله تعالى بلا شبهة و

وجوبها في الظاهر في حقنا الذي نسبت اليه وما يتغير هذا ويقول
من قال ان الزكوة تجب بالخطاب وملك المال سببه والقصاص تجب بالجناية
والقتل العمد سبب فيه وليس السبب بعلة والدليل عليه ايجاب ضعف
الوقت قال تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فاللام بالنسبة اقوى وجوه
الدلالة على تعلقها بالوقت وكذا يقال صلوة الظهر والفجر على ذكر اجماع
الامة تتكرر بتكرر الوقت ويبطل قبل الوقت اداؤه ويفوت بعد خروج
الوقت ان اخرها وانما قد تقدم ذكرنا الاحكام بهذا القسم ما يرجع
الى الوقت في سببه ووجوب الزكوة بملك المال الذي هو نصاب لانه
في الشرع مضاف الى المال والغنا وينسب اليه بالاجماع ووجوب تحصيله بعد
وجود ما يقع به الغنا غير ان الغنى لا يقع على الكمال والتيسير الا بمال هو نام
ولا نماء الا بالزمان فاقيم الحول وهي المدة الكاملة لاستنماء المال مقام
النماء وصار المال الواحد بتجدد النماء فيه بمنزلة المتجدد فيتكرر الوجوب
بتكرر الحول على انه متكرر بتكرر المال في التقدير وسبب وجوب الصوم ايام شهر
رمضان قال تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اي فليصم ايامه والوقت متى جعل
كان ظرفا صالحا للاداء والليل لا يصلح له فعلم ان اليوم ايام شهر هي سبب بدلالة نسبته
اليه وتعلقه به وتعلق الحكم بالشي شرعا دليل على انه سببه هذا هو الاصل في
الشرع وقد يتكرر بتكرره وينسب اليه فيقال صوم شهر رمضان وصح الاداء بعده
من المسافر

وقد يتأخر الخطاب بتعلقه وحتى يصلح في بعض الشهر او كافر اسلم
بعد ما ادركه لان كل يوم سبب لصومه على حدة كل وقت او وقت الصلوة
وقد عرفت احكام هذا القسم انفا وسبب وجوب صدقة الفطر على كل
مسلم غني راس يمونه بولاية عليه بسبب ذلك بقوله عليه السلام ادوا عن كل حر
وعبد وبقوله ادوا عمن تمونون وبيانه ان كلمة عن لانتزاع الشي فيدل
على انه سبب اما ان يكون سببا بنوع الحكم منه او محلا للحق عليه
فلو كان عنه وبطل الثاني لاستحالة الوجوب على العبد والكافر و
الفقير فعلم انه سبب ولذلك تضاعف الوجوب بتضاعف الرؤوس
واما وقت الفطر فشرط حتى لا يعمل السبب الا عند الشرط وانما نسب
الى الفطر مجازا والنسبة تحتمل الاستعارة واما تضاعف الوجوب
فلا يحتمل الاستعارة وبيان قولنا ان الاضافة تحتمل الاستعارة
لما هو لان النسبة بالفطر مجازا اما بتضاعف الوجوب فلا يحتمل
الاستعارة لان الوجوب الا يكون بسبب او علة لا يكون بغير ذلك وهذا
لا يصلح عند الاستعارة وكذلك وصف المؤنة يرجح الراس في كونه
سببا وقد بينا معنى المؤنة منه في موضعه وسبب وجوب الحج البيت
لانه نسب اليه وليس بمتكرر وقال تعالى ولله على الناس حج البيت واما الوقت
فهو شرط الاداء ولهذا لا يجوز الاداء قبله ولا يتكرر بتكرره وان الاداء اسرع ما

ممتنعا على امكنة وازمنة يشتمل عليها جملة وصح الحج ولم يصح
بعض الوقت كما لا يصح السجود قبل الركوع ولذلك لم يجز طواف
الزيارة قبل يوم النحر والوقوف قبل يوم عرفة واما الاستطاعة
فشرط لا سبب لما ذكرنا انه لا يتسبب اليه ولا يتكرر بتكرره وبعض الاداء دونه
من الفقير الا ترى انه عبادة بدنية فلا يصلح المال سببا لها ولكنها
عبادة هجرة وزيارة فكان البيت سببا لها وسبب وجوب العشر الارض
النامية بحقيقة الخارج لان العشر يضاف الى الارض وفي العشر معنى مؤنة
الاراضي لانها اصل وفيه معنى العبادة لان الخارج للسبب وصف فصار
السبب متجددا وصفه متجددا اي التقدير ولم يجز التعجيل قبل
الخارج لان الخارج معنى السبب لوصف العبادة فلو صح التعجيل لخلص معنى
المؤنة وكذلك سبب الخراج الا ان النماء معتبر في الخراج تقديرا لا تحقيقا
بالتمكن من الزراعة فصار مؤنة باعتبار الاصل وعقوبة باعتبار الوصف
لان الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد وكان سببا للصغار والمذلة
ولذلك لم يجتمعا عندنا وسبب وجوب الطهارة الصلوة لانها تنسب اليها
وتقوم بها وهي شرطها فتعلقت بها حتى لم تجب قصدا لكن عند
ارادة الصلوة والحدث شرط عبرله سائر الشروط للصلوة ومن المحال
ان يجعل الحدث سببا الا ترى انه ازالة وتبديل فلا يصلح سببا
اى الطهارة

وأما أسباب الحدود والعقوبات ما نسبت إليه من قتل وزنا وسرقة
وسبب الكفارات ما نسب إليه من أمر دائر بين حظر وإباحة مثل القتل
وقتل الخاطئ وقتل الصيد واليمين وما أشبه ذلك ونفسر ذلك بذكره
في موضعه إن شاء الله تعالى وسبب المعاملات تعلق البقاء المقدور بتعاطيها
والبقاء المتعلق بالنسل والكفاية وطريقهما أسباب شرعية موضوعة
للملك والاختصاص

باب بيان أقسام السنة

اعلم أن سنة النبي عليه السلام جامعة للأمر والنهي والخاص والعام وسائر
الأقسام التي قد سبق ذكرها فكانت السنة فرعا للكتاب في بيان تلك
الأقسام بأحكامها فلا نعيدها وإنما هذا الباب لبيان وجوه الاتصال
وما يتصل بهما فيما نعارض الكتاب وخصوص السنة وذلك أربعة أقسام
قسم في كيفية الاتصال بنا من رسول الله عليه السلام وقسم في الانقطاع وقسم في بيان
محل الخبر الذي جعل حجة فيه وقسم في بيان الخبر فأما الاتصال برسول الله عليه السلام
فعلى مراتب اتصال كامل بلا شبهة واتصال فيه ضرب شبهة صورة
واتصال فيه شبهة صورة ومعنى أما المرتبة الأولى فهو المتواتر وهذا

باب المتواتر

الخبر المتواتر الذي اتصل بك
من رسول الله عليه السلام اتصالا بلا شبهة حتى صار كالمعاين المسموع
منه وذلك أن يرويه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على
الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين أماكنهم ويدوم هذا الحد فيكون
آخره كأوله وأوله كآخره وأوسطه كطرفيه وذلك مثل نقل القرآن
والصلوات الخمس وأعداد الركعات ومقادير الزكوات وما أشبه
ذلك وهذا القسم يوجب علم اليقين بمنزلة العيان علما ضروريا ومن الناس
من أنكر العلم بطريق الخبر أصلا وهذا رجل سفيه لم يعرف نفسه ولا دينه
ولا أمه ولا أباه مثل من أنكر العيان وقال قوم إن المتواتر يوجب
علم طمأنينة لا يقين ومعنى الطمأنينة عندهم ما يحتمل أن يتخالجه شك
أو تعتريه وهم قالوا لأن المتواتر صار جمعا بالآحاد وخبر كل واحد
يحتمل وبالاجتماع يحتمل التواطؤ وذلك كأخبار المجوس في قصة
زرادشت اللعين وأخبار اليهود في صلب عيسى عليه السلام
وهذا باطل نعوذ بالله من الزيغ بعد الهدى بل المتواتر يوجب
علم اليقين ضرورة بمنزلة العيان بالبصر والسمع بالأذن وضعا
وتحقيقا أما الوضع فإنا نجد المعرفة بالخبر مثل المعرفة
بأولادنا عيانا ونجد المعرفة بآبائنا ونحن مولودون نشأنا صغارا
مثل معرفتنا بأولادنا ونجد المعرفة بجهة الكعبة
مثل معرفتنا بجهة منازلنا سواء وأما التحقيق فلأن
المخلوق خلقوا على همم متفاوتة وطبائع متباينة لا تكاد

بآبائنا

نعم امورهم الا مخلصه علما وقع الاتفاق كان ذلك الداعي اليه وهو
سماع او اختراع وبطل الاختراع لان تباين الاماكن وخروجهم
عن الاحصاء مع العداله يقطع الاختراع بعض الوجه
الاخر والطا سيه على ما قسره المخالف انما يقع بغفله من المتامل
لو تامل حق تامله لوضح له فساد باطنه فلما اطلق بظاهره كان امرا
محالا فاما امر تؤكد باطنه ظاهره ولا يزيده التامل الا تحقيقا فلا
كالداخل على قوم جلسوا للماتم يقع له العلم به عن غفلة عن التامل
ولو تامل حق تامله لوضح له الحق من الباطل فاما العلم بالمتواتر
فانا نجد عن دليل اوجب علما بصدق والتجربه لمعنى في الدليل
لا بغفله عن التامل وصحابه رسول الله عليه السلام رضي الله عنهم كانوا فرقا
عددا لا ائمه لا يحصى عددهم ولا يتفق اما كلهم طالت صحبتهم و
اتفقت كلمتهم بعدما تفرقوا شرقا وغربا وهذا القطع لا اختراع
ولا يتصور الخفا مع بعد الزمان ولهذا صار القران معجزا لانهم
عجزوا عن ذلك واشتغلوا ببذل الارواح مكان نجحهم في نهاية البيان
ما طعن احد بالوضع بعينه بلا شبهه اذ لو كان فيه شبهه وضح
لم يخف مع كثرة الاعداء واختلاط اهل النفاق قال الله تعالى وفيكم
سماعون لهم وذلك بسلامة كتاب الله تعالى عن المعارض ه

وعن الشرع ذلك اذ لو كان ذلك لما خفي مع كثرة المتعنتين فهذا مثله
فاما اخبار زرادشت فتخييل كله واما ما روي انه ادخل قوائم
فرسه في بطن الفرس فانما روي انه فعل بخاصة الملك وحاشيته
وذلك آية الوضع والاختراع لان ذلك الملك لما راى شهامته
تابعه على التزوير والاختراع فكان العلم به لغفلة المتامل دون
صحة الدليل وكذلك اخبار اليهود مرجعها الى الآحاد فانهم كانوا
سبعة نفر دخلوا عليه واما المصلوب فلا نتامل فيه عادة مع
تغير هيئاته وعلى انه القي على واحد من اصحاب عيسى شبهه فقتل
الله تعالى ولكن شبه لهم وذلك جائز استدراجا ومكرا على قوم
متعنتين حكم الله عليهم بانهم لا يؤمنون فكان محتملا مع ان
الرواة اهل تعنت وعداوة فبطلت هذه الوجوه المتواتر
فصار منكر المتواتر ومخالفه كافرا والله اعلم ه ه

باب المشهور من الاخبار

المشهور ما كان من الآحاد في الاصل ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يتوهم
تواطؤهم على الكذب وهم القرن الثاني بعد الصحابة ومن بعدهم و
اولئك قوم ثقات ائمة لا يتهمون فصار بشهادتهم وتصديقهم
بمنزلة المتواتر حجة من حجج الله تعالى حتى قال الجصاص انه احد

شبه المتواتر وقال عيسى بن أبان رحمه الله المشهور من الأخبار يضلل
جاحده ولا يكفر مثل حديث المسح على الخفين وحديث الرجم وهو الصحيح
عندنا لأن المشهور بشهادة السلف صار حجة للعمل به كالمتواتر
فصحت الزيادة به على كتاب الله تعالى وهو نسخ عندنا وذلك مثل زيادة
الرجم والمسح على الخفين والتتابع في كفارة اليمين لكنه لما كان في الأصل
من الآحاد ثبتت به شبهة سقط به علم اليقين فلم يتسع اعتباره في العمل
واعتبرناه في العلم لأنا لا نجد وسعا في رد المتواتر وإنما يتمكن به
صاحب الوسواس ونجد في رد المشهور لأنه لا يمتنع عن المتواتر
إلا بما يتشبه دركه لكن العلم بالمتواتر كان لصدوق بعض أصحاب يقينا
والعلم بالمشهور لغفلة عن ابتدائه وسكون إلى حالة
فيسمى علم طمأنينة و الأول علم يقين

باب خبر الواحد

وهو الفصل الثالث من القسم الأول وهو كل خبر يرويه
الواحد والاثنان فصاعدا لا عبرة للعدد فيه بعد أن يكون
دون المشهور والمتواتر وهذا يوجب العمل ولا يوجب العلم
يقينا عندنا وقال بعض الناس لا يوجب العمل لأنه لا يوجب العلم
ولا عمل إلا عن علم قال تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وهذا
لأن صاحب الشرع موصوف بكمال القدرة فلا ضرورة له في

التجاوز عن دليل يوجب علم اليقين بخلاف المعاملات لأن من ضرورتنا
وكذلك الرأي من ضرورة أمتنا فأما صاحب الشرع فلم يثبت عنه إلا موجب علم اليقين و
قال بعض أصحاب الحديث يوجب علم اليقين لما ذكرنا أنه أوجب العمل
ولا عمل من غير علم وقد ورد الآحاد في أحكام الآخرة مثل عذاب
القبر ورؤية الله عز وجل بالأبصار ولا حظ لذلك إلا العلم قالوا
وهذا العلم يحصل كرامة من الله عز وجل فثبت على الخصوص للبعض
دون البعض كالوطء تعلق من بعض دون بعض ودليلنا
في أن خبر الواحد يوجب العمل واضح من الكتاب والسنة والإجماع و
الدليل المعقول قال تعالى وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب
لتبيننه للناس وكل واحد إنما خاطب بما في وسعه ولو لم يكن
خبره حجة لما أمر ببيان العلم وقال فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة وهذا في كتاب الله تعالى أكثر من أن يحصى وأما
السنة فقد صح عن رسول الله عليه السلام قبوله خبر الواحد
مثل خبر بريرة في الهدية وخبر سلمان في الهدية والصدقة
وذلك لا يحصى عدده ومشهور عنه أنه بعث الأفراد إلى الآفاق
مثل علي ومعاذ ودحية وعتاب وغيرهم رضي الله عنهم
وهذا أكثر من أن يحصى وأشهر من أن يخفى وكذلك أصحابه عملوا
بالآحاد وحاجوا بها وقد ذكر محمد رحمه الله في هذا غير حديث

في كتاب الاستحسان واختصرناها هنا في الجملة لوضوحها واستفاضتها

وأجمعت الأمة على قبول أخبار الآحاد من الوكلاء والرسل

والمضاربين وغيرهم ولأن الخبر يصير حجة بصفة والخبر يحتمل الصدق

والكذب بالعدالة بعد أهلية الإخبار يترجح الصدق وبالفسق

يترجح الكذب فوجب العمل برجحان الصدق ليصير حجة للعمل ويعتبر

احتمال السهو والكذب لسقوط علم اليقين وهذا لأن العمل صحيح

من غير علم اليقين ألا يرى أن العمل بالقياس صحيح بغالب الرأي

وعمل الحكام بالشهادات صحيح بلا يقين فكذلك هذا الخبر من العدل

يفيد علما بغالب الرأي وذلك كاف للعمل وهذا ضرب علم فيه

اضطراب فكان دون علم الطمأنينة وأما دعوى علم اليقين به

فباطل بلا شبهة لأن العيان يرده من قبل أنا قد بينا أن

المشهور لا يوجب علم اليقين فهذا أولى وهذا لأن خبر الواحد

محتمل لا محالة ولا يقين مع الاحتمال ومن أنكر هذا فقد سفه نفسه

وأضل عقله وإذا اجتمع الآحاد حتى تواترت حدث حقيقة الخبر

ولزوم الصدق باجتماعهم وذلك وصف حادث مثل إجماع الأمة

إذا ازدحمت الآراء سقطت الشبهة فأما الآحاد في أحكام

الآخرة فمن ذلك ما هو مشهور ومن ذلك ما هو دونه لكنه يوجب

ضربا من العلم على ما قلنا وفيه ضرب من العمل أيضا وهو عقد

القلب عليه

إذ العقد فضل على العلم والمعرفة وللسوم ضد بعين رأسه قال الله تعالى

وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وقال يعرفونه كما يعرفون

أبناءهم فصح الابتلاء بالعقد كما صح بالعمل بالبدن فلهذا جوزنا القول

بالسمع مثل العمل وإذا ثبت أن خبر الواحد حجة قلنا إنه ينقسم وهذا

باب تقسيم الراوي الذي جعل خبره حجة وهو

ضربان معروف ومجهول فالمعروف نوعان من عرف بالفقه والتقدم

في الاجتهاد ومن عرف بالرواية دون الفقه والفتيا وأما

المجهول فعلى وجوه إما أن يروي عنه الثقات ويعملوا بحديثه ويشهدوا

له بصحة الحديث أو يسكتوا عن الطعن فيه أو يعارضوه بالطعن و

الرد أو اختلفوا فيه أو لم يظهر حديثه بين السلف فصار ذلك على

على خمسة أوجه أما المعروف فالخلفاء الراشدون وعبد الله

ابن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت

ومعاذ بن جبل وأبو موسى الأشعري وعائشة وغيرهم رضي الله عنهم

ممن اشتهر بالفقه والنظر وحديثهم حجة إن وافق القياس أو

خالفه فإن وافقه تأيد به وإن خالفه ترك القياس به وقال مالك

فيما يحكى عنه بل القياس مقدم عليه لأن القياس حجة بإجماع السلف

وفي اتصال هذا الحديث شبهة والجواب أن الخبر يقين بأصله وإنما

دخل السهو في نقله والرأي محتمل أصلاً في كل وصف على
الخصوص فكان الاحتمال في الرأي أصلاً وفي الحديث عارضاً
ولأن الوصف في النص كالخبر والرأي والنظر فيه كالسماع والقياس
عمل به والوصف بيان كالخبر الثابت والخبر بيان بنفسه فكان الخبر فوق
الوصف في الإبانة والسماع فوق الرأي في الإصابة ولهذا قدمنا
خبر الواحد على التحري في القبلة ولا نجوز التحري معه وأما رواية
من لم يعرف بالفقه لكنه معروف بالعدالة والحفظ والضبط مثل
أبي هريرة وأنس بن مالك رضي الله عنهما فإن وافق القياس عمل به
وإن خالفه لم يترك إلا بالضرورة وانسداد باب الرأي ووجه
ذلك أن ضبط حديث رسول الله عليه السلام عظيم الخطر وقد كان النقل
بالمعنى مستفيضاً فيهم وإذا قصر فقه الراوي عن درك معاني حديث
رسول الله عليه السلام وإحاطتها لم يؤمن أن يذهب عليه شيء من
معانيه بنقله فيدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس فيحتاط
في مثله وإنما نعني بما قلنا قصوراً عند المقابلة بفقه الحديث
فأما الازدراء بهم فمعاذ الله عن ذلك فإن محمداً رحمه الله حكى عن
أبي حنيفة رحمه الله في غير موضع أنه احتج بمذهب أنس بن مالك رضي الله عنه
وقلده فما ظنك في أبي هريرة رضي الله عنه حتى لم المذهب عند أصحابنا
رحمهم الله

في ذكره أنه لا ترد حديثنا أمثالهم إلا إذا انسد باب الرأي والقياس
لأنه إذا انسد صار الحديث ناسخاً للكتاب وللحديث المشهور
ومعارضاً للإجماع وذكر مثل حديث أبي هريرة رضي الله عنه في المصراة
أنه انسد باب الرأي فصار ناسخاً للكتاب والسنة المعروفة ومعارضاً
للإجماع في ضمان العدوان بالمثل والقيمة دون التمر في وجوه أخر
ذكرناها في موضعها وأما المجهول فإنما نعني به المجهول في
رواية الحديث بأن لم يعرف إلا بحديث أو حديثين مثل وابصة
بن معبد وسلمة بن المحبق ومعقل بن سنان رضي الله عنهم
فإن روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث صار حديثه
مثل حديث المعروف بشهادة أهل المعرفة وإن سكتوا عن
الطعن بعد النقل فكذلك لأن السكوت في موضع الحاجة إلى
البيان بيان ولا يتهم السلف بالتقصير وإن اختلف فيه
مع نقل الثقات عنه فكذلك عندنا مثل حديث معقل بن سنان
الأشجعي في حديث بروع بنت واشق الأشجعية
أنه مات عنها هلال بن مرة ولم يكن فرض لها مهراً ولا
دخل بها فقضى رسول الله عليه السلام بمثل نسائها فعمل
بذلك ابن مسعود رضي الله عنه ورده علي رضي الله عنه لما خالف رأيه

وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه ولم يعمل الشافعي رحمه الله
بهذا القسم لانه خالف القياس عنده وعندنا هو حجة لانه راوٍ فقيه
عندنا وانما يترك اذا خالف القياس وقد روى عنه الثقات مثل ابن
مسعود وعلقمة ومسروق ونافع بن جبير والحسن البصري رضي الله عنهم
عنه بروايتهم عن النبي صلى الله عليه وسلم مع ابنه في قران العدول فلذلك صار حجة وساعده
علقمة ناس من اشجع منهم ابو الجراح وغيره فاما اذا كان ظهر حديثه
ولم يظهر من السلف الا الرد لم يقبل حديثه وصار مستنكرا لا يعمل
به على خلاف القياس وصار هذا غير حجة يحتمل ان يكون حجة على عكس
المسمى انه حجة يحتمل عند التأمل واما اذا لم يظهر حديثه
في السلف فلم يقابل برد ولا قبول لم يترك به القياس ولم يجب العمل به
في زماننا ولكن العمل به جائز لان العدالة اصل في ذلك الزمان ولذلك
جوز ابو حنيفة رحمه الله القضاء بظاهر العدالة من غير تعديل حتى ان
رواية مثل هذا المجهول لا يجب العمل به في زماننا لظهور الفسق فصار المتواتر
يوجب علم اليقين والمشهور علم طمأنينة وخبر الواحد علم غالب الرأي
والمستنكر منه يفيد الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا والمستتر منه
في حيز الجواز للعمل دون الوجوب والله اعلم ومثال هذا المستنكر
حديث بنت قيس ان النبي عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى فقد رده

عمر رضي الله عنه وقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة
لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت قال عيسى بن ابان
وانه اراد بالكتاب والسنة القياس وقد رده غيره من الصحابة
ايضا وكذلك حديث بسرة بنت صفوان في مس الذكر من هذا القسم
وانما جعل خبر العدل حجة بشرائط في الراوي وهذا باب
بيان شرائط الراوي التي هي من صفات الراوي وهي اربعة العقل
والضبط والاسلام والعدالة اما العقل فهو شرط لان المراد
بالكلام ما يسمى كلاما صيغة ومعنى ومعنى الكلام لا يوجد الا
بالعقل والتمييز لانه وضع للبيان ولا يقع البيان بمجرد الصوت
والحروف بلا معنى ولا يوجد معناه الا بالعقل وهو موجود من
الحوادث فبصورته ومعناه يكون فلذلك كان العقل شرطا
ليصير الكلام موجودا واما الضبط فانما شرط لان الكلام
اذا صح خبرا فانه يحتمل الصدق والكذب والحجة هو الصدق واما
الكذب فباطل والكلام في خبر هو حجة فصار الصدق للخبر
بمنزلة المعرفة والتمييز لاصل الكلام والصدق بالضبط يحصل
واما العدالة فانما شرطت لان كلاما في خبر مخبر غير معصوم
عن الكذب فلا يثبت صدقه ضرورة بل بالاستدلال لا بالاحتمال وذكر

العدالة وهو الانزجار عن محظورات دينه ليثبت به رجحان
الصدق في خبره وأما الإسلام فليس بشرط لثبوت الصدق
لان الكفر لا ينافي الصدق ولكن الكفر في هذا الباب يوجب تهمة
يجب بها رد الخبر لان الباب باب الدين والكافر يسعى لهدم الدين
فيتهم في باب الدين بسبب الكفر تهمة زائدة لا لنقصان حال
بمنزلة الاب فيما يشهد لولده ولهذا تقبل شهادة الكافر على
المسلم لما بينهما من العداوة ولانقطاع الولاية والله اعلم

باب تفسير هذه الشروط وتقسيمها

اما العقل فنور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك
الحواس فيبتدئ المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله بتوفيق
الله تعالى وانه لا يعرف في البشر الا بدلالة اختياره فيما يأتيه
ويذره مما يصلح له في عاقبته وهو نوعان قاصر كما يقارنه ما يدل على
نقصانه في اصله او وجوده وهو عقل الصبي لان العقل يوجد له ابتداء
ثم هو بحكم الله تعالى ويسميه متفاوت لا يدرك تفاوته فتعلقت احكام
الشرع بادنى درجات كماله واعتداله واقيم البلوغ الذي هو دليل
عليه مقامه تيسيرا والمطلق من كل شيء يقع على كماله فشرطنا لوجوب
الحكم وتمام الحجة كمال العقل فقلنا ان خبر الصبي ليس بحجة لان الشرع

لما لم يجعله وليا في امر دنياه ففي امر الدين اولى وكذلك المعتوه
واما الضبط فان يسمع الكلام كما يحق سماعه ثم يفهمه
بمعناه الذي اريد به ثم يحفظه ببذل المجهود له ثم الثبات عليه
بمحافظة حدوده ومراقبته بمذاكرته على اساءة الظن بنفسه الى حين
ادائه وهو نوعان ضبط المتن بصيغته ومعناه لغة والثاني ان
يضم الى هذه الجملة ضبط معناه فقها وشريعة وهذا اكملهما والمطلق
من الضبط يتناول الكامل ولهذا لم يكن خبر من اشتدت غفلته خلقة او
مسامحة ومجازفة حجة لعدم القسم الاول من الضبط ولهذا
قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عند معارضة من عرف بالفقه في باب
الترجيح وهو مذهبنا في الترجيح ولا يلزم عليه ان نقل القرآن عن
الضبط لا يجعل حجة لان نقله في الاصل انما يثبت بقوم هم ائمة
الهدى وخير الورى ولان نظم القرآن معجز يتعلق به احكام على
الخصوص مثل جواز الصلوة وحرمة التلاوة على الحائض والجنب
فاعتبر فيه نقل نظمه وهي علم معناه فاما السنة فان المعنى اصلها
والنظم غير لازم فيها والذي ينقل الفقه عن ... ضبط الصيغة بمعناها
انما يصح اذا بذل مجهوده واستفرغ وسعه ولو فصل ذكره في السنة
لصار ذلك حجة الا انه لما عدم ذلك عادة شرطنا كمال الضبط
لتصير حجة

رواية

ومعنى قولنا ان يسمعه حق سماعه ان الرجل قد ينتهي الى المجلس
وقد مضى صدر من الكلام وربما يخفى على المتكلم مجموعه لبعد علمه
ما سبق من الكلام فعلى السامع الاحتياط في مثله ثم قد
يزدري السامع بنفسه فلا يراها اهلا لتبليغ الشريعة فيقتصر
في بعض ما يلقى اليه ثم ينتفي به نضل الله تعالى الى من يتصدى لانفاذ
الشريعة وقد يقصر في بعض ما لزمه فلذلك شرط تمام الضبط واما
العدالة فان تفسيرها الاستقامة يقال طريق عدل للجادة وجائر
للبنيات وهي نوعان ايضا قاصر وكامل اما القاصر فما ثبت منه
بظاهر الاسلام واعتدال العقل لان الاصل في حال الاستقامة لكن هذا
الاصل لا يعارضه هوى يضله ويصده عن الاستقامة وليس لكمال الاستقامة
حد يدرك مداه لا يتفاوت من الله تعالى ومشيئته تتفاوت فاعتبر
في ذلك ما لا يؤدي الى الحرج والمشقة وتضييع حدود الشريعة
وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة فقيل
من ارتكب كبيرة سقطت عدالته وصار متهما بالكذب وان اصر
على ما دون الكبيرة كان مثلها في وقوع التهمة وجرح العدالة فاما
من ابتلي بشيء من غير الكبائر من غير اصرار فعدل كامل العدالة وخبره
حجة في اقامة الشريعة والمطلوب العدالة بشرط اجل الوجهين وهذا

لم يجعل احد الفاسق والمستور حجة دون البلاغ معنى ما لم يكن حجة حجر
المجهول اولى والصواب ان حديث المجهول من الصدر الاول مقبول
عندنا على الشرط الذي قلنا بشهادة النبي عليه السلام على ذلك القرن
بالعدالة واما الايمان والاسلام فان تفسيره التصديق والاقرار
بالله عز وجل كما هو بصفاته واسمائه وقبول احكامه وشرائعه
وهو نوعان ظاهر بنشوئه بين المسلمين وثبوت احكام الاسلام
بتبعية الوالدين وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو الا ان
هذا كمال بعد شرطه لان معرفته بحلوها وصفاته على التفسير
متفاوتة وانما شرط الكمال ما لا حرج فيه وهو ان يستوصف والاقرار
بما قلنا اجمالا وان عجز عن بيانه وتفسيره ولهذا قلنا ان الواجب
ان يستوصف المؤمن فيقال اهو كذا فاذا قال نعم فقد ظهر كمال
اسلامه الا ترى ان النبي عليه السلام استوصف فيما يروى عنه عن
ذكر الجمل دون التفسير وكان ذكر ذاته عليه السلام والمطلوب هذا
نعم على الكامل لصاحبه الا امرنا بالكتاب والسنة قال الله تعالى فامتحنوهن
الله اعلم بايمانهن وكان النبي عليه السلام يمتحن الاعراب بعد دعوى الايمان
لان تظهر امارته تجب التسليم له كما قال عليه السلام اذا رأيتم الرجل
يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالايمان وقال من صلى صلوتنا واستقبل

لان المستور معلوم الاسلام مستور العدالة والمجهول
عين معلوم الاسلام والعدالة جميعا لانه غير معروف الا برواية
حديث او حديثين مبني على معرفة عدالته
رواته وعين معلوم مسلما حاله دون المستور

الكامل بان يصف الله تعالى بما يليق
والقاصر بنشوئه بين المسلمين
وقوله ايضا اي كان العدالة والقسط والعقل
نوع على الكامل فكذا هنا

في الربا لا يوجب حرمة المصاهرة لانه امر وجبت عليه والنكاح امر حمدت
وهذه اوصاف طاهرة الاثار وقال الشافعي في النكاح لا ينعقد بشهادة
النساء مع الرجال لانه ليس بمال ولا المقصود منه المال في هذا الحكم لان المال هو المبذل
فاحتيج الى الحجة الضرورية واما ما ليس بمال فعن مستدل مع انه ليس بحجة
الاصلية فازداد خطره على ما هو مستدل وعلى هذا الاصل جرينا في
الفروع فقلنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف لان معنى
المسح موثر في التخفيف في فرضه حتى لم يستوعب محله فهي سنته اولى
فاما قول الخصم انه ركن في الوضوء فغير موثر في ابطال التخفيف وعللنا
في ولاية المناكح بالصغر والبلوغ وهو المؤثر
قبلتنا واكل ذبيحتنا فاشهدوا له بالايمان فاما من استوصف
فجهل فليس بمومن كذلك قال محمد رحمه الله في الجامع الكبير في
الصغيرين بين ابوين مسلمين اذا لم تصف الاسلام حتى ادركت
ولم تصف انها تبين من زوجها فاذا ثبت هذه الجملة كان
الاعمى والمحدود في القذف والمراة والعبد من اهل الرواية
وكان خبرهم حجة خلاف الشهادات في حقوق الناس لانها
تفتقر الى تمييز زائد يعدم بالعمى والى ولاية كاملة يعدمه
يعدم بالرق تقصر بالانوثة وتختل بالقذف وعلى ملكه في

فاما هذا فليس من باب الولاية لو جعلناه احدهما الزم ما لزم السامع
من حيث المخبر بامور الدين فانما يلزم بالتزامه طاعة الله تعالى ورسوله
كما يلزم القاضي الفصل والقضاء بالسماع بالتزامه لا بالزام المخبر
والثاني ان حكم الخبر في الدين يلزمه ولا يتعدى الى غيره فلا يشترط
لمثله قيام الولاية بخلاف الشهادة في مجلس الحكم وقد شهد من اصحاب
النبي عليه السلم رواية الحديث من اهل بدهاب البصر وقبول رواية النساء
والعبيد وهو عمل الى قول عائشة وقبول النبي عليه السلم خبر بريرة
وسلمان وغيرهما باب
بيان قسم الانقطاع وهو
نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار وذلك اربعة
انواع ما ارسله الصحابي والثاني ما ارسله القرن الثاني والثالث
ما ارسله العدل في كل عصر والرابع ما ارسل من وجه واتصل من وجه
اخر فاما المرسل الاول فمقبول بالاجماع ونفسر ذلك ان من الصحابة
من كان من الفتيان فلما قلت صحبته فكان يروي عن غيره من الصحابة فاذا اطلق
الرواية فقال قال رسول الله عليه السلم كان ذلك منه مقبولا وان احتمل
الارسال لان من ثبتت صحبته لم يحمل حديثه الا على سماعه بعد الا ان يصرح
بالرواية عن غيره واما ارسال القرن الثاني والثالث فحجة عندنا وهو
فوق المسند كذلك ذكره عيسى بن ابان رحمه الله وقال الشافعي رحمه الله
في كونه حجة في الحجة لا في المعارضة

ولذلك ما جعل له طاعة الله ورسوله فلا يعتبر الا بخبره

يعمل بالشهادة على سماع ... انهم رووا ... وانا اشهد ... الا بعد ... الاصل ... دون ... الاسناد

يعمان بن بشير لم يسمع الا حديثا واحدا وروى كثيرا من الاحاديث ... وابن عباس ... كان من الشبان ولم يسمع من النبي عليه السلام الا اربعة احاديث وروى كثيرا لا يعد ولا يحصى

الارسال من عدل ... حجة عندنا وعند ... لا يجعل الارسال ... التابعي ... الصحابي والتابعي

لا يعمل المرسل الا ان يلتبس اتصاله من طريق اخر قال محمد فقلت مراسيل
سعيد بن المسيب لاني وجدتها مسانيد وحكى اصحابه عن مالك بن انس عنه
انه كان يعمل بالمرسل ويعمل بما يعمل قولنا احتج المخالف بان الجهل
بالراوي جهل بصفاته التي بها تصح روايته لكنا نقول لا ناس بالارسال
اسند لا لا يعمل الصحابة والمعنى المعقول اما عمل الصحابة فان
ابا هريرة رضي الله عنه لما روى ان النبي عليه السلام قال من اصبح جنبا
فلا صوم له فردت عليه عائشة رضي الله عنها قال سمعته من الفضل
بن عباس فدل ذلك على انه كان معروفا عندهم ولما روى ابن عباس رضي الله عنه
قال لا ربوا الا في النسيئة فعورض في ذلك بربوا النقد قال سمعته
من اسامة بن زيد وقال البراء بن عازب ما كل ما حدثناه سمعناه من رسول الله
عليه السلام وانما حدثنا عنه لكنا لا نكذب واما المعنى فان كلامنا في
ارسال من لو اسند عن غيره قبل اسناده فلا يظن به الكذب عليه
فلان لا يظن به الكذب على رسول الله عليه السلام اولى والمعنى من الامران
العدل اذا وضح له الطريق واستبان له الاسناد طوى الامر
وعزم عليه وقال قال عليه السلام واذا لم يتضح له الامر نسبه الى من سمعه
ليحمله ما حمله فعمد اصحاب ظاهر الحديث فردوا اقوى الامرين
وفيه تعطيل الشرع السنن الا انا اخرناه مع هذا عن المشهور لان
هذا ضرب مزية ثبتت للمراسيل بالاجتهاد فلم يجز النسخ بمثله بخلاف
المتواتر والمشهور

واما قوله ان الجهالة تنافي شروط الحجة فغلط لان الكلام في مرسل
اذا كان ثقة يقبل اسناده لم يتهم بالغفلة عن حال من سكت عن ذكره
وانما علينا تقليد من عرفنا عدالته لا معرفة ما ابهم الا ترى
انه اذا اثنى على من اسنده خيرا ولم نعرفه بما وضح لنا العلم به صحت
روايته فكذلك هذا واما ارسال من دون هؤلاء فقد اختلف فيه قال
بعض مشايخنا رحمهم الله يقبل ارسال كل عدل وقال بعضهم لا يقبل اما وجه
الاول فما ذكرنا واما الثاني فلان الزمان زمان فسق فلا بد من البيان الا
ان يروي الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل ارسال
محمد بن الحسن وامثاله واما الفصل الاخير فقد رده بعض اهل الحديث لايهام
الانقطاع وعامتهم على ان الانقطاع جعل عفوا بالاتصال من وجه اخر
واما الانقطاع الباطن فنوعان انقطاع بالمعارضة وانقطاع لنقصان
وقصور في الناقل اما الاول فانما يظهر بالعرض على الاصول فاذا خالف
شيئا من ذلك كان مردودا منقطعا وذلك اربعة اوجه ايضا ما خالف
كتاب الله عز وجل والثاني ما خالف السنة المعروفة والثالث ما شذ من الحديث
فيما اشتهر من الحوادث وعم به البلوى فورد مخالفا للجماعة والرابع
ان يعرض عنه الائمة من اصحاب النبي عليه السلام اما الاول فلان
الكتاب ثابت بيقين فلا يترك بما فيه شبهة ويستوي في ذلك الخاص
والعام والنص والظاهر حتى يرد العام من الكتاب لا يخص بخبر الواحد

عندنا خلافا للشافعي ولا يزاد على الكتاب بخبر الواحد عندنا ولا يترك
الظاهر من الكتاب ولا ينسخ بخبر الواحد وإن كان نصا لأن المتن
أصل والمعنى فرع له والمتن من الكتاب فوق المتن من السنة
لثبوته يقينا لا شبهة فيه فوجب الترجيح به قبل المصير إلى المعنى
وقد قال عليه السلام يكثر لكم الأحاديث من بعدي فإذا روي لكم عني
حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله فاقبلوه
وما خالف فردوه ولذلك نقول لا يقبل خبر الواحد في نسخ الكتاب
ويقبل في السنة لأن كتاب الله على وجه لا نسخه ومن رد أخبار
الآحاد فقد أبطل الحجة ووقع في العمل بالشبهة وهو القياس أو استصحاب
الحال الذي ليس بحجة أصلا ومن عمل بالآحاد على مخالفة الكتاب ونسخه
فقد أبطل اليقين والأول فتح باب الجهل والإلحاد والثاني فتح باب
البدعة وإنما سواء السبيل فيما قاله أصحابنا رحمهم الله في تنزيل
كل دليل منزلته ومثال هذا حديث مس الذكر لأنه يخالف الكتاب
لأن الله مدح المتطهرين بالاستنجاء بقوله تعالى فيه رجال يحبون
أن يتطهروا والاستنجاء بمس ذكره وهو بمنزلة البول عند من جعله
حدثا ومثل حديث فاطمة بنت قيس الذي روي في النفقة لأنه يخالف
الكتاب وهو قوله أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم الآية
ومعناه وأنفقوا عليهن من وجدكم وقد علمنا أن الظاهر من
الكتاب أحق من نص الآحاد وكذلك مما خالف الكتاب من السنن
أيضا حديث القضاء بالشاهد واليمين لأن الله تعالى قال
واستشهدوا شهيدين ثم فسر ذلك بنوعين برجلين بقوله
من رجالكم وبقوله فرجل وامرأتان ومثل هذا العائد كالقصر

الحكم عليه ولأنه قال ذلك أدنى أن لا ترتابوا ولا مزيد على الأدنى
ولأنه انتقل إلى غير المعهود وهو شهادة النساء ولو كان الشاهد
واليمين حجة لكان مقدما على غير المعهود فكان ذلك بيانا على
لا مستقصا وقال في آية أخرى أو آخران من غيركم فنقل إلى شهادة
الكفار حين كانت حجة على المسلمين وذلك غير معهود في موت المسلمين
ووصاياهم فيبعد أن يترك المعهود ويأمر بغيره ولأنه ذكر في
ذلك يمين الشاهد بقوله فيقسمان بالله ويمين الخصم في الجملة
مشروع فأما يمين الشاهد فلا فانصار النقل إلى يمين الشاهد
في غاية البيان بأن يمين المدعي ليس بحجة وأمثال هذا كثيرة ومثله خبر
المصراة وكذلك ما خالف السنة المشهورة أيضا لما قلنا إنه فوقه
فلا ينسخ به وذلك مثل حديث الشاهد واليمين لأنه خالف المشهور وهو
قوله البينة على المدعي واليمين على من أنكر ومثل حديث سعد بن
لهيعة وقاص في بيع التمر بالرطب يخالف لقوله التمر بالتمر بزيادة
مماثلة هي ناسخة للمشهور باعتبار جودة لنسبة المعدل الإتيان
أبا يوسف ومحمدا رحمهما الله عملا به على أن بيع التمر لا يتساوى الرطب
في العادة كما في اليمين وأما الثالث فلأن الحادثة إذا اشتهرت
وخفي الحديث كان ذلك دلالة السهو لأن الحادثة إذا اشتهرت
استحال أن يخفى عليهم ما يثبت حكم الحادثة الأخرى أنه كيف
اشتهر في الخلف وإذا شذ الحديث مع اشتهار الحادثة كان ذلك
زيافة وانقطاعا وذلك مثل حديث الجهر بالتسمية ومثل حديث مس الذكر
وما أشبه ذلك

واما القسم الاخير فلان الصحابة رضي الله عنهم هم الاصول في
نقل الشريعة فاعراضهم يدل على انقطاعه او انتساخه وذلك
ان يختلفوا في حادثة بارائهم ولم يحاجّ بعضهم في ذلك بحديث كان
زيادة لان استعمال الراي والاعراض عن النص غير سائغ وذلك
مثل حديث الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ان الصحابة اختلفوا
ثم لم يرجعوا اليه وكذلك اختلفوا في زكوة الصبي ولم يرجعوا الى قوله عليه السلام
ابتغوا في اموال اليتامى خيرا كيلا تاكلها الزكوة فهذا انقطاع باطن بمعنى
اعرض عنه الخصم وتسك بظاهر الانقطاع كما هو دابه واما
القسم الاخير فانواع اربعة خبر المستور وخبر الفاسق وخبر الصبي
العاقل والمعتوه والمغفل والمساهل وخبر صاحب الهوى اما
خبر المستور فقد قال في كتاب الاستحسان انه مثل الفاسق فيما يخبر من
نجاسة الماء وفي رواية الحسن انه مثل العدل وهذا في الرواية بناء على
القضاء بظاهر العدالة والصحيح ما حكاه محمد رحمه الله ان المستور كالفاسق
لا يكون خبره حجة حتى يظهر عدالته وهذا الاختلاف في باب الحديث احتياطا
الا في الصدر الاول على ما قلنا في المجهول فاما خبر الفاسق فليس بحجة
في الدين اصلا لرجحان كذبه على صدقه فقال محمد رحمه الله في الفاسق اذا اخبر
بحل او حرمة ان السامع يحكم رايه فيه لان ذلك امر خاص لا يستقيم
طلبه وتلقيه من جهة العدول فوجب التحري في خبره فاما ههنا فلا
ضرورة في المصير الى روايته وفي العدول كثرة وبهم غنية الا ان الضرورة

في حل الطعام والشراب غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن وهو ان الماء طاهر
في الاصل فلم يجعل الفسق هدرا بخلاف خبر الفاسق في الهدايا و
الوكالات ونحوها لان الضرورة ثمة لازمة وفيه وجه اخر يذكره
في باب تحكيم الحجر ان شاء الله تعالى ولما الصبي والمعتوه فقد ذكر
محمد رحمه الله في كتاب الاستحسان بعد ذكر العدل والفاسق والكافر
وكذلك الصبي والمعتوه اذا عقلا ما يقولان فقال بعضهم هما مثل العدل
المسلم البالغ والصحيح انهما مثل الكافر لا تقوم الحجة بخبرهما ولا
امر الدين اليهما لما قلنا ان الحجر عن الاستحقاق ملزوما كان لان الولاية
المتعدية فرع للولاية القاصرة وليس لهما ولاية ملزومة في حق انفسهما
وانما هي مجوزة فكيف يثبت متعدية ملزمة وانما قلنا انها متعدية
ملزمة لان ما يخبر عنه الصبي من امر الدين لا يلزمه لانه غير مخاطب فيصير غيره
مقصودا بخبره فيصير من باب الالزام بمنزلة خبر الكافر
بخلاف العدل لما قلنا والمعتوه مثل الصبي نص على ذكر محمد رحمه الله
في غير موضع من المبسوط الا ترى ان الصحابة تحملوا في صغرهم
ونقلوا في كبرهم وقد قال محمد في كافر يخبر بنجاسة الماء انه لا يعمل
بخبره وسوضا فان تيمم ولم يرق الماء فهو احب الي وفي الفاسق
جعل الاحتياط اصلا ويحتمل ان يكون كذلك في رواية الحديث فيما يجب
من الاحتياط وكذلك رواية الصبي فيه يحتمل ان يكون مثل رواية الكافر دون
الفاسق
اي الاخبار
اي الافعل

وهو قوله واذا استهل الحملة كان الاعمى والمحدود
والمراة والعبد من اهل الرواية

المسلم الا يرى ان الفاسق مشاهد عيد بالهلال والصبي والكافر غير شاهد
على المسلم اصلا فصار الصبي المسلم والكافر البالغ في امر الدين سواء والفاسق
فوقهما حتى انا نقول في خبر نجاسة الماء اذا وقع في قلبه انه صادق
يتيمم ولا يتوضأ به فان اراق الماء فتيممه احوط للتيمم واما في خبر الكافر
اذا وقع في قلب السامع صدقه بنجاسة الماء توضأ به ولم يتيمم فان اراقه تيمم
بهذا الفصل وكذلك الصبي والمعتوه ان الذي يلي هذا الخطر في كتاب الاستحسان
الكافر وفي رواية الكتاب يجب ان يكون كذلك في حكم الاحتياط خاصة واما المغفل
الشديد الغفلة فمثل الصبي والمعتوه فاما تهمة الغفلة فليس بشيء والاصل
عامة البشر عن ضرب غفلة اذا كان على حالة التيقظ واما المساهل
فانما نعني به المجازف الذي لا يبالي من السهو والغلط والتزوير وهذا مثل
المغفل اذا اعتاد ذلك فقد يكون العادة الزم من الخلقة فاما صاحب الهوى
فان اصحابنا لم يقبلوا شهادتهم الا الخطابية لان صاحب الهوى
وقع فيه لتعمقه وذلك يصده عن الكذب فلم يصلح شبهة وتهمة الامر تدين
يصدق المدعي اذا كان ينتحل نحلته فيتهم بالباطل والزور مثل
الخطابية ولذلك من قال بالالهام انه حجة لم تجز شهادته
ايضا واما في باب السنن فان المذهب المختار عندنا ان لا يقبل روايته
من انتحل الهوى والبدعة ودعا الناس اليه على هذا مذهب عامة الفقهاء
والمحدثين لان المحاجة والدعوة الى الهوى سبب داع الى التقول فلا يؤتمن
على حديث الرسول عليه السلام وليس كذلك الشهادة في حقوق الناس لان ذلك لا يدعو
الى التزوير في ذلك الباب فلم ترد شهادته واذا صح هذا كان صاحب الهوى

المسألة الثالثة

فعمل الفاسق في باب السنن والاحاديث **باب بيان محل الخبر**
وهو الذي جعل الخبر فيه حجة وذلك خمسة انواع ما خلص حقا لله تعالى من شرائعه
مما ليس بعقوبة والثاني ما هو عقوبة من حقوقه والثالث من حقوق
العباد ما فيه الزام محض والرابع من حقوق العباد ما ليس فيه الزام
من وجه دون وجه اما الاول فيشمل عامة شرائع العبادات وما شاكلها فانما
يثبت بخبر الواحد فيما يحتج على ما قلنا من شرائطه واما القسم الثاني فان ابا يوسف
قال في العقوبات انه يجوز اثبات العقوبات بالآحاد وهو اختيار الجصاص
واختيار الكرخي انه لا يجوز ذلك ووجه القول الاول ان خبر الواحد يفيد من العلم
ما يصلح للعمل به فاما الحدود وكالثابت في مجلس الحكم وكما يجوز اثباتها
بدلالة النص ووجه القول الآخر اثبات الحدود بالشبهات لا يجوز فاذا
تمكن في الدليل شبهة لم يجز اثباتها كما لم يجز بالقياس فاما البينة فانما
صارت حجة بالنص الذي لا شبهة فيه قال تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم
الا يرى ان الحسبة يقيم الشهادة توجب الحد في اللواطة بالقياس ولا بخبر الغريب
من الآحاد واما القسم الثالث فلا يثبت الا بلفظ الشهادة والعدد
عند الامكان وتمام الاهلية بالولاية مع سائر شرائط الاخبار لما فيها
من محض الالزام وتوكيدا لها لما يخاف فيها من وجوه التزوير والتلبيس
صيانة للحقوق المعصومة وذلك مما يطول ذكره والشهادة بهلال الفطر من
هذا القسم واما القسم الرابع فيثبت باخبار الآحاد بشرط التمييز دون العدالة
وذلك مثل الوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا والاذن في التجارات
وما اشبه ذلك

يقبل فيها خبر الصبي والكافر ولهذا قلنا في الفاسق إذا أخبر رجلا أن
فلانا وكلك بكذا فوقع في قلبه صدقه حل له العمل به وذكر لهذا وجهين
أحدهما عموم الضرورة الداعية إلى سقوط شرط العدالة والثاني
أن الخبر غير ملزم فلم يشترط شرط الإلزام بخلاف أمور الدين
مثل طهارة الماء ونجاسته ولهذا الأصل لم يقبل شهادة الواحد
بالرضاع في النكاح وفي ملك اليمين وبالحرية لما فيه من إلزام حقوق العباد
ولهذا لم نقبل خبر الواحد العدل في موضع المنازعة لحاجتنا
إلى الإلزام وقبلنا في موضع المسالمة وعلى ذلك بنى محمد رحمه الله
مسائل في آخر كتاب الاستحسان مثل خبر الرجل أن فلانا كان غصب
مني هذا العبد فلا تأخذه منه لم يقبل وإن قال تاب فرده علي قبل
خبره ولهذا قبلنا خبر الفاسق في إذن العبد ولهذا قلنا الخبر
المخبر في الرضاع الطارئ على النكاح أو الموت أو الطلاق وإذا أراد الزوج
أن ينكح أختها أو أرادت المرأة نكاح زوج آخر لأنه حجة غير ملزم
واستلمه الكرم من الحصى والشهادة بهلال رمضان من القسم الرابع
وأما القسم الخامس فمثل عزل الوكيل وحجر المأذون وفسخ العقد بفسخ
الشركة والمضاربة ووجوب الشرائع على المسلم الذي لم يهاجر ووجوب
العلم للبكر البالغة بالنكاح والشفعة إذا سكتت ففي هذا كله إذا كان المبلغ
وكيلا أو رسولا ممن له الإبلاغ لم يشترط فيه العدالة لأنه قائم مقام
غيره وإذا أخبر فضولي بنفسه مبتدئا فإن أبا حنيفة رحمه الله قال لا يقبل فيه
إلا خبر الواحد العدل أو المثنى كذلك عند بعضهم وقال بعضهم لا يشترط العدالة
في المثنى

ولفظ الكتاب في المثنى مجمل قال حتى يخبره رجل واحد عدل أو رجلان
ولم يشترط العدالة فيهما نصا فيحتمل أن يشترط سائر شرائط الشهادة
إلا العدد عند أبي حنيفة رحمه الله العدد مع سائر الشرائط غير العدالة
فلا يقبل خبر العبد والصبي والمرأة فأما عندهما فإن الكل سواء لأنه من باب
المعاملات ولكن أبا حنيفة قال إنه من جنس الحقوق اللازمة لأنه يلزمه
حكما بالعزل والحجر يلزمه فيه العهدة من لزوم عقد أو فساد عمل ومن
وجه يشبه سائر المعاملات لأن الذي يعتبر تصرف في حقه كما يتصرف في حقه
بالإطلاق فشرطنا فيه العدد أو العدالة لكونهما من منه ليس بكلام في الخبر
إذا كان رسولا لما قلنا وفي شرط المثنى عن عدالة على ما قاله بعض مشايخنا
فائدة توكيد لحجة وللعدد أثر في التوكيد بلا إشكال والمتن من القسم
الرابع عند أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد رحمه الله هو من جنس القسم
الثالث على ما عرف.

باب بيان القسم الرابع من أقسام

السنة وهو الخبر هذا الباب قسمان قسم يرجع إلى نفس الخبر وقسم
يرجع إلى معناه فأما نفس الخبر فله طرفان طرف السماع وطرف
المبلغ وكل واحد منهما على قسمين عزيمة ورخصة أما الطرف الذي
هو طرف السماع فإن العزيمة في ذلك ما يكون فيه حسن الاستماع الذي
لا يشتبه فيه والرخصة ما ليس فيه إسماع أما الإسماع الذي هو عزيمة
فأربعة أقسام قسمان في نهاية العزيمة وأحدها أحوط من صاحبه

الجلاله

وقسمان اخران تخلفان القسمين الاولين وهما من باب العرض ايضا لكن على سبيل
فصار بهما شبيه بالرخصه اما القسمان الاولان فما يقرأه عليك من كتاب
او حفظ وانت تسمعه وما تقرأ عليه من حفظ او كتاب وهو يسمع فيقول له
اهو كما قرأت عليك فيقول نعم وقال عامه اهل الحديث ان القسم الاول
اعلى المنزلتين الا ترى انما طريقه الرسول عليه السلام وهو المطلوب من
الحديث والمشافهة وقال ابو سعيد رحمه الله ان ذلك كان احق من رسول الله عليه السلام
لانه كان مامونا عن السهو وما كان يكتب وكلامنا فيمن يجري عليه السهو
ويقرأ من الكتب دون المحفوظ وهما في المشافهة سوا لان اللغة لا تفصل
بين بيان المتكلم نفسه وبين ان يقرأ عليه فيستفهم فيقول نعم الا ترى انه
سوا في اداء الشهاده وهذا لان نعم كلمة وضعت للاعاده اختصارا على ملتمس
والحصر لغة مثل المشبع سوا وما قلناه احوط لان عاده الطالب اشد
عادة وطبعه فلا يؤمن على الذي يقرأ الغلط ويؤمن الطالب مثله
فانك على قراتك اشد اعتمادا منك على قراته وانما يبقى احتمال الغلط والغفلة
منه في بعض ما قرأته عليه وهذا اهون من ان يبقى من المحدث والسند
حتى لا يروا اذا كان عن حفظ كان ذلك الوجه احق كما قلنا واما
الوجهان الاخيران فهما الكتاب والرساله اما الكتاب فعلى رسم
الكتب ان يقول فيه حدثنا فلان الى ان يذكر متن الحديث ثم يقول اذا
بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني بهذا الاسناد وهذا من الغايب

بمنزلة الخطاب الا ترى ان رسول الله عليه السلام كان يبعث الكتاب تبليغا
تقوم به الحجه وكتاب الله تعالى اصل الدين وكذلك الرساله على هذا الوجه
الا ترى ان تبليغ الرسول عليه السلام كان بالارسال ايضا وذلك بعد ان ثبتا بالحجه
والمختار في القسمين الاولين ان يقول السامع حدثنا الا ان ذكر السماع
في المشافهه وقال في الزيادات ... ان كتب ... هكذا او حدثت
به انه يقع على المشافهه وفي القسمين الاخيرين المختار ان يقول
اخبرنا لان الكتاب والرساله ليسا بمشافهه الا ترى انه يقال
اخبرنا الله وانبانا او نبانا بالكتاب والرساله ولا يقال
حدثنا ولا كلمنا انما ذلك خاص لموسى عليه السلام قال تعالى
وكلم الله موسى تكليما ولهذا قلنا فيمن حلف لا يحدث فلانا
او لا يكلمه انه لا يحنث بالكتاب والرساله بخلاف ما اذا حلف لا يخبر فلانا
انه يحنث بذلك واما الرخصه فما لا اسماع فيه وهو الاجازه والمناوله
وكل ذلك على وجهين اما ان يكون المجاز له عالما بما في الكتاب او جاهلا به
فان كان عالما به فقد لطريقه وفهم ما فيه فقال له المجيز اجاز ان احدث بما
في هذا الكتاب على ما فهمته باسانيده هذه فانا احدثك به واجزت
لك الحديث به فيصح الاجازه على هذا الوجه اذا كان المستجيز مامونا
بالضبط والفهم المستحب ثم ذكر ان يقول اجاز لي فلان ويجوز ان يقول

حدثنى اذا اخبرنى والاولى ان يقول اجاز لى ونحو اخبرنى لان ذلك
دون المشافهة واذا لم يعلم ما فيه بطلت الاجازة عند ابى حنيفة ومحمد
وصحت فى قياس قول ابى يوسف واصل ذلك فى كتاب القاضى الى القاضى
والوصايا لان العلم بما فيها شرط لصحة الاشهاد عندهما خلافا لابى يوسف
وانما جوز ذلك ابو يوسف فيما كان من باب الاسرار فى العادة
حتى لم يجوز فى الصكوك وكذلك المناولة مع الاجازة مثل الاجازة
المفردة سواء يحتمل ان لا يجوز فى هذا الباب ويحتمل الجواز بالضرورة
وانما يجوز عنده اذا امن الزيادة والنقصان والتحوط قول ابى حنيفة
ومحمد وان يكون قول ابى يوسف مثله لان باب السنة اصل فى الدين
وامرها عظيم وخطبها جسيم وفى تصحيح الاجازة من غير علم ومعرفة
رفع للابتلاء وحسم لباب المجاهدة وفتح لباب التقصير
والبدعة واما ذلك نظير سماع الصبى الذى ليس من اهل
التحمل وذلك امر يتبرك به لا طريق تقوم به الحجة فكذا هذا
وكذلك من جلس مجلس السماع وهو يشتغل عنه بنظر فى كتاب
غير الذى يقرأ او يخط بقلم او يعرض عنه بلهو ولعب او يغفل
عنه بنوم وكسل فلا ضبط له ولا امانة ويخاف عليه ان يحرم
حفظه ولا يقوم الحجة بمثله ولا يتصل الاسناد بخبره لانا نقول من

ضرورة عامة فهو وصاحبه معذور واذا صح السماع وجب الحفظ الى
وقت الاداء وذلك نوعان ايضا تام وما دونه مثل المقابلة والاول عزيمة
مطلقة والثانى رخصة للعلة خشيته اما الاول فالحفظ من غير واسطة
الخط وهذا افضل خص به رسول الله عليه السلام لقوة نوره فاستغنى
عن الخط وكانوا لا يكتبون من قبل ثم صارت الكتابة سنة فى الكتاب
والحديث صيانة للعلم لفقد العصمة عن النسيان وهذا باب
الكتابة والخط وهذا يتصل بما سنذكره من باب الضبط وهو نوعان
متذكرا وهو الاصل الذى لا يعلق عنه وان كان اماما لا يفيد تذكره
اما الذى يكون تذكره فهو حجة سواء كان خطه او خط رجل معروف
او مجهول لان المقصود هو الذكر والاحتراز عن النسيان غير ممكن وانما
كان دوام الحفظ لرسول الله عليه السلام مع قوله عز وجل سنقرئك فلا تنسى
الا ما شاء الله واما اذا كان الخط اماما لا يذكره شيئا قال ابو حنيفة رحمه الله
كان يقول لا يحل الرواية عنه بحال لان الخط للقلب بمنزلة المرآة للعين والمرآة
اذا لم تفد للعين دركا كان عدما فالخط اذا لم يفد للقلب ذكرا كان هدرا
وانما يدخل الخط فى ثلاثة فصول فيما يجده القاضى فى ديوانه مما لا يذكره وفيما
يكون فى السنن والاحاديث وما يكون فى الصكوك وروى بشر بن الوليد عن
ابى يوسف عن ابى حنيفة انه لم يعمل به فى ذلك كله وروى عن ابى يوسف
انه يعمل به فى ديوان القضاء وسماع الاحاديث دون الصك وروى ابن رستم
عن محمد انه يعمل فى الكل والعزيمة فى هذا كله ما قاله ابو حنيفة وهذا قلت

السنن اعم من الاحاديث لان الاحاديث فى الاقوال والسنن فى الاقوال والافعال

ديانة والرخصة فيما قال الانصاري الكتابة للحفظ عنده وبلا حفظ
رخصة والعزيمة نوع والرخصة انواع ما يكون بخطه موثقا بيده
لا يحتمل بيد بلا وكذلك ما يوجد بخطه معروف لرجل ثقة موثوق
بيده وما يكون بخط معروف غير موثوق بيده وما يكون بخط مجهول
وذكر كله بلا انواع الحديث والصكوك وديوان القاضي اما
نحو يوسف فعنده يعمل به في ديوان القاضي اذا كان تحت يده للامن
عن التغيير ويعمل به في الاحاد سكر كان بعد الشرط واما اذا لم يكن
في يده لم يحل العمل به في الديوان لان التغيير فيه بابه غالب لما يتصل بالمظالم
وحقوق الناس واما في الحديث فان العمل به جائز اذا كان خطا معروفا
لا يخاف عليه التبديل في غالب العادة ويومن فيه الغلط لان التبديل
فيه غير متعارف في المحفوظ عند الامين مثل المحفوظ بيده واما
في الصكوك فلا يحل العمل به لانه تحت يد الخصم الا ان يكون في يد الشاهد
وكذلك يقول محمد الا في الصكوك فانه يجوز العمل به وان لم يكن في يده
استحسانا توسعة على الناس اذا احاط علما بانه خطه ولم يلحقه
شك وسمعه لان الغلط في الخط نادر فبقي مصالح هو ما يجده
بخط ابيه او رجل معروف في كتاب معروف ومحبوس بقول حدثني
بخط ابي او بخط فلان لا يزيد عليه واما الخط المجهول فعلى وجهين
اما ان يكون مفردا وذلك باطل واما ان يكون مضموما الى جماعة لا يتوهم
العروة مثله

والنسبة تامة تقع بها التعريف فيكون كالمعروف واما طريق التبليغ
فقسمان لانه عزيمة ورخصة اما العزيمة فالتمسك باللفظ المسموع
واما الرخصة فالنقل الى لفظ عبارة الناقل وهذا باب
شرط نقل المتون قال بعض اهل الحديث لا رخصة في هذا الباب لظاهر
احسان تعلمه من اهل اللغة قالوا لان النبي عليه السلام قال نضر الله امرءا
سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها ولانه عليه السلام مخصوص
بجوامع الكلم سابق في الفصاحة والبيان فلا يؤمن في النقل التبديل
والتحريف وقال عامة العلماء لا باس بذلك في الجملة رخصة لاتفاق
الصحابة رضي الله عنهم على قولهم امرنا رسول الله عليه السلام بكذا ونهانا
عن كذا ومعروف عن ابن مسعود وغيره قال عليه السلام كذا او نحوا
منه او قريبا منه وفي تفصيل الرخصة جواب عما قال وهذا لان النظم
من السنة غير معجز وانما المطلوب معناه بخلاف القرآن والسنة في
هذا الباب انواع ما يكون محكما لا يشتبه معناه ولا يحتمل غير ما وضع له
وظاهر يحتمل غير ما ظهر من معناه من عام يحتمل الخصوص وحقيقة
يحتمل المجاز ومشكل ومشترك لا يعمل به الا بتاويل ومجمل ومتشابه
وقد يكون من جوامع الكلم التي اختص بها رسول الله عليه السلام وكان عليه السلام
فيما يحكي من خصائصه اوتيت جوامع الكلم فهي خمسة انواع اما الاول
فلا باس لمن له بصر بوجوه اللغة ان ينقله الى لفظ يؤدي معناه لانه

اراد من المبلغ السامع لا المبلغ اي تبليغ الراوي الى غيره

لا يقدر شيئا من القرآن او على العكس

اذا كان محكما مفسرا امن فيه الغلط على اهل العلم بوجوه اللغة
فيثبت النقل رخصة وتيسيرا وقد ثبت في كتاب الله تعالى ضرب من
الرخصة مع ان النظم معجز قال عليه السلام انزل القرآن على سبعة احرف
وانما ثبت ذلك ببركة دعوة النبي عليه السلام على ان يكون رخصة سقاط
وهذه رخصة حقيقية تيسير مع قيام الاصل على ما مر
في باب العزيمة والرخصة واما القسم الثاني فلا رخصة فيه الا لمن حوى
الى علم اللغة فقه الشريعة والعلم بطريق الاجتهاد لانه اذا لم يكن
كذلك لم يؤمن عليه ان ينقله الى ما لا يحتمل ما احتمله اللفظ المنقول
من خصوص او مجاز ولعل المحتمل هو المراد ولعله يزيده عموما
ويتحمل معانيه فهما وشريعة واما القسم الثالث فلا يحل فيه النقل
لانه لا يفهم معناه الا بتأويل وتأويله على غيره ليس بحجة واما الرابع
فلا يتصور فيه النقل لما مر ان المجمل ما لا يفهم مراده الا بالتفسير
والمتشابه ما انسد عليه باب دركه وابتلينا بالكف عنه واما
فانه لا يؤمن فيه الغلط لاحاطة الجوامع بمعاني قد يقصر عنها عقول
ذوي الالباب وكل مكلف بما في وسعه وذلك مثل قوله عليه السلام
الخراج بالضمان وذلك اكثر من ان يحصى ومن مشايخنا رحمهم الله من لم يفصل
بين الجوامع وغيرها لكن هذا احوط الوجهين عندنا باب
تقسيم الخبر من طريق المعنى وهي خمسة اقسام ما هو صدق لا شبهة

المشهور
فيه وهو خبر الرسول عليه السلام وذلك هو المتواتر منه وقسم فيه شبهة وهو
وقسم محتمل يترجح جانب صدقه وهو ما عرف من اخبار الآحاد وقسم
محتمل عارض دليل رجحان الصدق فيه منا او جحد وقوله فلم يعمل به
للحجة وذلك مثل ما سبق من انواع ما يسقط به خبر الواحد والقسم
الخامس الخبر المطعون الذي رده السلف والمكروه وهذا القسم
نوعان نوع لحقه الطعن والتكليس من راوي الحديث ونوع آخر
لحقه ذلك من جهة غير الراوي وهذا باب ما يلحقه النكير من قبل
راويه وهذا النوع اربعة اقسام ما انكره صريحا والثاني ان يعمل
بخلافه قبل ان يبلغه او بعد ما بلغه او لا يعرف تاريخه والقسم
الثالث ان يعين بعد ما احتمله الحديث من تأويل او تخصيص والرابع
ان يمتنع عن العمل به اما اذا انكر المروي عنه الرواية فقد اختلف
فيه السلف فقال بعضهم لا يسقط العمل به وقال بعضهم يسقط
العمل وهذا اشبه وقد قيل ان قول ابي يوسف ان يسقط الاحتجاج
به وقال محمد رحمه الله لا يسقط وهو فرع اختلافهما في شاهدين
شهدا على القاضي بقضية وهو لا يذكرها فقال ابو يوسف رحمه الله
لا يقبل وقال محمد يقبل امامن قبله فعلى هذا ما روي في
حديث سعي الذي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبل حرمه وقال
لابي بكر وعمر رضي الله عنهما احق بما يقول ذو اليدين

فقبل شهادة عملا على نفسه ما لم يذكر ولان النسيان محتمل من المروي عنه
خلاف الشهادة على الشهادة لانها لا تصح الا بتحميل الاصول فلذلك
تبطل بانكارهم والحجة للقول الثاني ما روي عن عمار بن ياسر انه قال
لعمر رضي الله عنه اما تذكر حيث كنا في ابل فاجنبت فتمعكت في التراب
فذكرت ذلك لرسول الله عليه السلام فقال انما كان يكفيك ضربتان
فلم يذكره عمر فلم يقبل خبره مع عدالته وفضله ولانا قد بينا ان الخبر
الواحد يرد بمخالفة العادة فيكذبه الراوي وعلمه مداره اولى
وحديث ذي اليدين ليس بحجة لان النبي عليه السلام ذكره فعمل بذكره وعلمه وهو
خاص في حاله ولو كان يقدر على الخطأ والحاكي يحمل النسيان بان سمع
غيره فنسبه فهما في الاحتمال على السواء ومثال ذلك حديث ربيعة
عن ابن ابي صالح في الشاهد واليمين ان سهيلا سئل عنه فقال لا ادري
فربيعة عني فلم يعرفه وكان يقول حدثني ربيعة عني ومثل حديث عائشة
رضي الله عنها عن النبي عليه السلام ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها
باطل سليمان بن موسى عن الزهري فسأل ابن جريج عن الزهري
عن هذا الحديث فلم يعرفه فلم تقم به الحجة عند ابي حنيفة وابي يوسف
ومثال ذلك ان ابا يوسف انكر مسائل على محمد حكاها عنه في الجامع
الصغير فلم تقبل شهادته على نفسه حين لم يذكر ذلك وصحح محمد رحمه الله
واما اذا عمل بخلافه فان كان قبل روايته وقبل ان يبلغه لم يكن جرحا

اي ترك العمل بالسنة في الحديث الذي بلغه

لان الظاهر انه تركه بالحديث احسانا للظن به واما اذا عمل بخلافه
بعده مما هو خلاف بيقين فان ذلك جرح فيه لانه ان كان حقا فقد
بطل الاحتجاج به وان كان خلافه باطلا فقد سقطت به روايته
ش الا ان يعمل ببعض ما يحتمله الحديث على ما نبين في ساقه ثم اذا لم يعرف
تاريخه لم يسقط الاحتجاج به لانه حجة في الاصل فلا يسقط بالشبهة
وذلك مثل حديث عائشة رضي الله عنها ان النبي عليه السلام قال ايما امرأة نكحت
بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم انها زوجت بنت اخيها عبد الرحمن وهو
غائب وكان ذلك بعد الرواية فلم يبق حجة ومثل حديث ابن عمر رضي الله عنهما
قال في رفع اليدين في الركوع سقط برواية مجاهد انه صحب ابن عمر رضي الله
عنه سنين فلم اره يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح واما عمل الراوي
ببعض محتملاته فرده لشائع الوجوه لكنه لا يسقط الحجة مثلا
لان احتمال الكلام لغيره لا يبطل بتأويله وذلك مثل حديث ابن عمر
المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا وحمله على تفرق الابدان والحديث
يحتمل تفرق الاقوال وهو معنى المشترك لانهما متعاقدان فكذلك
والاشتراك تعد لا يسقط بتأويله ومن ذلك حديث ابن عباس رضي الله عنهما
من بدل دينه فاقتلوه وقال ابن عباس لا تقتل المرتدة وقال
الشافعي لا يترك عموم الحديث بقوله وتخصيصه والامتناع عن العمل
مثل العمل بخلافه لان الامتناع حرام مثل العمل بخلافه والله اعلم

باب الطعن يلحق الحديث من قبل غير راويه وهذا على
قسمين قسم من ذلك ما يلحقه من طعن اصحاب النبي عليه السلام وقسم منه
ما يلحقه من قبل ائمة الحديث وما يلحقه من قبل الصحابة فعلى
وجهين اما ان يكون من جنس ما يحتمل الخفاء عليه او لا يحتمله و
القسم الثاني على وجهين ايضا ~~فعلى وجهين ايضا~~ اما ان يقع
الطعن مبهما بلا تفسير او يكون مفسرا بسبب الجرح فان
كان مفسرا فعلى وجهين ايضا اما ان يكون السبب مما يصلح الجرح
به او لا يصلح فان صلح فعلى وجهين ايضا اما ان يكون مجتهدا في
كونه جرحا او متفقا عليه فان كان متفقا عليه فعلى وجهين ايضا
اما ان يكون الطاعن موصوفا بالاتقان والنصيحة او بالعصبية
والعداوة اما القسم الاول فمثاله ما ذكر ان النبي عليه السلام قال البكر
بالبكر جلد مائة وتغريب عام وقد حلف عمر رضي الله عنه لا ينفي
احدا ابدا وقال علي رضي الله عنه كفى بالنفي فتنة وهذا من
جنس ما لا يحتمل الخفاء عليهما لان اقامة الحد من حظ الائمة ومبناه
على الشهرة وعمر وعلي رضي الله عنهما من ائمة الهدى فلو صح لما
خفي هذا لانا تلقينا الدين منهم فيبعد ان يخفى عليهم فيحمل
ذلك على الانتساخ وكذلك لما امتنع عمر رضي الله عنه من القسمة في
سواد العراق علم ان القسمة من رسول الله عليه السلام لم تكن حتما وقال محمد رحمه الله

في سيره

في منعه النساء شهودها وهم تمسكوا عنها وما عن الائمة رغبة
ولا في تصحيحه تهمة فان قيل فان ابن مسعود رضي الله عنه لم يعمل بالاخذ
بالركب بل عمل بالتطبيق ولم يوجب ذلك جرحا قلنا لانه يحتمل الوضع
لكنه رآه رخصة ورأى التطبيق عزيمة والعزيمة اولى لان ذلك رخصة
اسقاط عمدا ومثال القسم الآخر ما روي عن ابي موسى الاشعري
انه لم يعمل بحديث الوضوء على من قهقه في الصلوة ولم يكن ذلك جرحا لان
ذلك من الحوادث النادرة فيحتمل الخفاء واما الطعن من ائمة الحديث
فلا يقبل مجملا لان العدالة ظاهرة في المسلمين خصوصا في القرون
الاولى فلو وجب الرد بمطلق الطعن لبطلت السنن الا يرى ان
شهادة الحكم اضيق من هذا ولا يقبل فيها من الشاهد الجرح المطلق
فهذا اولى واذا فسره بما لا يصلح جرحا لم يقبل وذلك مثل من طعن
في ابي حنيفة رحمه الله انه دس ابنه ليأخذ كتب استاذه حماد وهذا
دلالة اتقانه لانه كان لا يستجيز الرواية الا عن حفظ واتقان و
لا يأمن الحافظ الزلل الا ان يجد حفظه وحسن ضبطه فالرجوع
الى كتب استاذه آية اتقانه لا جرح فيه ومن ذلك طعنهم بالتدليس
وذلك بقول حدثني فلان عن فلان من غير ان يتصل الحديث بقوله
حدثنا واخبرنا ويسمونه عنعنة لان هذا يوهم شبهة الارسال
وحقيقته ليس بجرح على ما مر فشبهته اولى ومن ذلك طعنهم

وهذا الشرط من الدلوع والحرية وعدم
اشهد الشرط ومجلس القضاء

حدثني فلان قال حدثني فلان قال حدثني فلان
لان قوله عن فلان يحتمل ان يكون سمعه
من غيره او سمعه منه

بالتلبيس على من كنى عن الراوي ولم يسمه ولم ينسبه مثل قول سفيان الثوري
حدثني ابو سعيد وهو يحتمل الثقة وغير الثقة ومثل قول محمد بن الحسن
حدثنا الثقة من اصحابنا من غير تفسير لان الكناية عن الراوي لا بأس
صيانة له عن الطعن فيه وصيانة للطاعن احتصارا او لشيء كثير من
انهم من وجه ما يسقط به كل حديثه مثل الكلبي وامثاله ومثل
سفيان الثوري مع جلال قدره وتقدمه في العلم والورع وسمته
ثقة سماده بعد الله فاني نصير جرحا ووجه الكناية ان الرجل قد
يطعن فيه بباطل فيحق صيانته وقد يروي عمن هو دونه في العمر
او فوقه سنا او هو من اصحابه وذلك صحيح عند اهل الفقه وعلماء الشريعة
ولكن طال سنده فيكني عنه صيانة عن الطعن بالباطل وانما يصير
هذا طعنا اذا استفسر فلم يفسر ومن ذلك ما لا يعد ذنبا
في الشريعة مثل طعن الجاهل في محمد بن الحسن رحمهما الله لانه سال عبد الله بن
المبارك ان يقرأ عليه احاديث سمعها فابى فقيل له في ذلك فقال
لا تعجبني اخلاقه لان هذا ان صح فليس به باس لان اخلاق الفقهاء
تخالف اخلاق الزهاد لان هؤلاء اهل عزلة واولئك اهل قدوة
وقد يحسن في منزل القدوة ما يقبح في منزل العزلة وينعكس
ذلك مرة وقد قال فيه عبد الله بن المبارك لا يزال في هذه الامة
من يحيي الله به دينهم ودنياهم فقيل له ومن ذلك اليوم فقال محمد بن
الحسن الكوفي ومثال ذلك من طعن بركض الدابة مع ان ذلك من اسباب

الجهاد كالسباق بالخيل والاقدام ومثل طعن بعضهم بالمزاح وهو
امر ورد به الشرع بعد ان يكون حقا لا باطلا الا ان يكون امرا يستفزه
الخفة فيتخبط ولا يبالي ومن ذلك الطعن بالصغر وذلك لا يقدح
بعد ان ثبت الاتقان عند التحمل والبلوغ والعدالة عند الرواية مع
ما تقدم ذكره وذلك مثل حديث عبد الله بن ثعلبة بن صعير العذري
في صدقة الفطر انها نصف صاع من حنطة الا ترى ان رواية ابن عباس
رضي الله عنهما لصغره لم تسقط ولذلك قدمناه على حديث ابي
سعيد الخدري في صدقة الفطر انها صاع من حنطة لانهما
استويا في الاتصال وهذا اشد متنا من حديث ابي سعيد الخدري
وقد انضاف الى ذلك رواية ابن عباس ايضا ومن ذلك الطعن بان
من لم يعتد رواية الحديث لم يصح حديثه لان العبرة لصحة الاتقان
وهذا مثل من طعن في ابي بكر الصديق رضي الله عنه انه لم يعتد رواية
الحديث وان كان قد نقله من هو دونه في المنزلة فكذلك في كل عصر انما
صح الايمان بعد العادة وقد قبل النبي عليه السلام خبر الاعرابي على
رؤية الهلال ولم يكن اعتاد الرواية وقد يقع الطعن بسبب هو مجتهد فيه
مثل الطعن بالاستكثار من فروع مسائل الفقه والطعن بالارسال
فلا يقبل وان وقع الطعن مفسرا بما هو فسق وجرح لكن الطاعن
متهم بالعصبية والعداوة لم يسمع مثل طعن الملحدين في اهل السنة

وقيل طعن بعض من ينتحل مذهب الشافعي على بعض أصحابنا
المتقدمين وأما وجوه الطعن على الصحة فكثيرة قد تبلغ المئين
فصاعدا أو أربعين وقد ذكرنا بعضه فيما تقدم وهذا الكتاب
لا يسعهما ومن طلبهما في مظانهما وقف عليهما إن شاء الله تعالى
وهذه الحجج التي ذكرنا وجوهها من الكتاب والسنة لا تتعارض
في أنفسهما وضعا ولا تتناقض لأن ذلك من أمارات العجز تعالى الله
عن ذلك وإنما يقع التعارض بينهما والتناقض لجهلنا بالناسخ
من المنسوخ فلا بد من بيان هذه الجملة وهذا باب المعارضة
وإذا تحقق التعارض ليس بأصل كان الأصل في الباب طلب
ما يدفع التعارض وإذا جاء العجز وجب العمل بما يحكم التعارض وهذا
الفصل أربعة أقسام في الأصل وهو معرفة التعارض لغة وشرطه
وركنه وحكمه شريعة أما معنى المعارضة لغة فالممانعة
على سبيل المقابلة يقال عرض لي كذا أي استقبلني بصد
ومنع وسميت الموانع عوارض وركن المعارضة تقابل
الحجتين على السواء لا مزية لأحدهما في حكمين متضادين
وركن كل شيء ما يقوم به وأما الشرط فاتحاد المحل والوقت
مع تضاد الحكم مثل التحليل والتحريم وذلك لأن التضاد
لا يقع في محلين لجواز اجتماعهما مثل النكاح يوجب الحل

في محل والحرمة في غيره وكذلك في وقتين لجواز اجتماعهما في محل واحد في
وقتين مثل حرمة الخمر بعد حلها وحكم المعارضة بين الآيتين المصير
إلى السنة وبين السنتين يصار إلى القياس وأقوال الصحابة رضي الله عنهم
على الترتيب في الحجج إن أمكن لأن الجهل بالناسخ يمنع العمل بها وعند العجز
تقرير الأصول وإذا ثبت أن الأصل في وقوع المعارضة الجهل بالناسخ
والمنسوخ اختص ذلك بالكتاب والسنة وكان بين آيتين أو قراءتين في آية
أو بين سنتين أو سنة وآية لأن النسخ في ذلك كله سائغ على ما تبين
إن شاء الله تعالى وأما بين قياسين أو قولي الصحابة فلا لأن القياس
لا يصلح ناسخا وقول الصحابي بناء على رأيه فحل محل القياس في التضاد
وبيان ذلك أن القياسين إذا تعارضا لم يسقطا بالتعارض ليجب العمل
بالحال بل يعمل المجتهد بأيهما شاء بشهادة قلبه لأن تعارض النصين
كان لجهلنا بالناسخ والجهل لا يصلح دليلا شرعيا لحكم شرعي وهو الاختيار
فأما تعارض القياسين فلم يقع من قبل الجهل من كل وجه لأن ذلك وضع
الشرع في حق العمل وأما في الحقيقة فلا من قبل أن الحق عند المجتهد واحد
يصيبه المجتهد مرة ويخطئ أخرى إلا أنه لما كان مأجورا على عمله وجب
الاعتبار بجهة الحقيقة في حق نفس العمل ووجب العمل بشهادة القلب لأنه
دليل عند العدم لاختصاصه بالعلم بنور الفراسة وأما تعارض الحمل
بالنسخ فجهل محض لا شبهة فيه ولأن القول بتعارض القياسين يوجب العمل

لا دليل وهو الحال و يعارض الحجس من الكتاب والسنة يوجب العمل بالقياس
الذي هو حجة ومثال ذكره المسافر اذا كان معه انا آن في احدهما ماء
نجس وفي الآخر طاهر وهو لا يدري يعمل بالتحري لانه طهور مطلق عند التحري
وقد وقع التحري بالمعارضة فلم يبق الترجيح فلم يجز العمل بشهادة القلب
ولو كان معه ثوبان نجس وطاهر ولا ثوب معه غيرهما عمل بالتحري لضرورة
الوقوع في العمل بلا دليل وهو الحال وكذلك من اشتبهت عليه القبلة ولا
دليل معه اصلا عمل بشهادة قلبه من غير تحر ذا حسبا لما قلنا ان الصواب
واحد منها فلم يسقط الابتلاء بل وجب العمل بشهادة قلبه واذا عمل بذلك
لم يجز نقضه الا بدليل فوقه يوجب نقض الاول حتى لا يجوز نقض حكم امضي بالاجتهاد
مثله لان الاول ترجح بالعمل به ولم ينقض التحري بالتحري في القبلة الا ان النص
حادث ليس عينا فيقبل نص نزل بخلاف الاجتهاد او اجماع انعقد
بعد امضاء حكم الاجتهاد على خلافه واما العمل به في المستقبل على
خلاف الاول فسوغ ان كان الحكم المطلوب به يحتمل الانتقال وحل العمل به
والا فلا وبيانه ان التحري في القبلة اذا تبدل التحري عمل به في المستقبل
لان حكم القبلة يحتمل الانتقال من جهة الى جهة حتى انتقل من بيت المقدس
الى الكعبة وانتقل من عين الكعبة الى جهتها فصلح التحري دليلا على
خلاف الاول وكذلك في سائر المجتهدات في المشروعات القابلة للانتقال و
التعاقب واما الذي لا يحتمله فرجل صلى في ثوب على تحر طهارته حقيقة

او بعد ان لم يحول رأيه وصلى في ثوب آخر على تحر ان هذا طاهر والاول
نجس لم يجز ما صلى في الثاني لانه لا يسقط بطهارته لان التحري اوجب الحكم
بطهارة الاول ونجاسة الثاني وهذا وصف لا يحتمل الانتقال من عين الى
عين فيبطل العمل به ومثال القسم الثاني من القسم الرابع سؤر الحمار و
البغل لان الدلائل لما تعارضت فيه لم يصلح القياس شاهدا لانه لا يصلح لنصب الحكم
ابتداء فوجب تقرير الاصول فقلنا ان الماء عرف طاهرا فلا يصير نجسا
بالتعارض فقلنا ان سؤر الحمار طاهر وهو منصوص في غير موضع وكذا عرقه
ولبنه والانسان لم يزل الحدث به عند التعارض فوجب ضم التيمم اليه فسمي
مشكلا لما قلنا لا انه يعني به الجهل وكذلك الجواب في الخنثى المشكل
وكذلك جوابهم في المفقود ومثال ما قلنا في الفروع من ما يحتمل المعارضة
ومن ما لا يحتملها ايضا الطلاق والعتاق في محل مبهم يوجب الاحساد
لان رواية الامام يحل بمحل التصرف فصلح الملك فيه دليلا ولانه
الاحساد واذا طلق عبدا ثم نسي لم يجب التحري بالجهل واذا عرفت
ركن المعارضة ثم شرطها وحكمها تبنى عليه كيفية التخلص عن المعارضة
على سبيل العدم من الاصل وذلك خمسة وجوه من قبل الحجة ومن قبل
الحكم ومن قبل الحال ومن قبل الزمان صريحا ومن قبل الزمان دلالة
اما من قبل نفس الحجة فان لا تعتدل الدليلان فلا تقوم المعارضة
مثل المحكم يعارضه المجمل او المتشابه ومثل الكتاب والمشهور من السنة

تعارضتا بأخبار الواحد لان ذكرهما عند الولي في والمثله هذا الكتاب
وأما الحكم فان الآيتين اذا اختلفت عند التحقيق سقط التعارض مثل قوله تعالى
ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فانما اريد به الغموس وقال لا يؤاخذكم الله باللغو
في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان والغموس داخل في هذا اللغو لان
المؤاخذة المثبتة مطلقة وهي في دار الجزاء والمؤاخذة المنفية مقيدة بدار
الابتلاء فصح الجمع وبطل التدافع فلا يصار الى جعل البعض معارضا للبعض
وأما الحال فمثل قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتخفيف
ومعناه انقطاع الدم وبالتشديد قرئ ومعناه الاغتسال وهما
معنيان متضادان ظاهرا الا ترى ان الحيض لا يحتمل امتداد الاغتسال
مع امتداده الى انقطاع الدم لان امتداد الشيء الى غاية واقتصاره
دونها معا ضدان لكن التعارض يرتفع باختلاف الحالين بان يحمل الانقطاع
على العشر وهو الانقطاع التام الذي لا يتردد فيه ولا يستقيم التراخي
الى الاغتسال لما فيه من ابطال التقدير ويحمل الاغتسال على ما دون
مدة الانقطاع والتناهي لان ذلك هو المفتقر الى الاغتسال فينعدم به
التعارض وكذلك قوله وامسحوا برؤوسكم وارجلكم بالخفض والنصب
متعارضان ظاهرا فاذا حملنا النصب على ظهور القدمين والخفض
على حال الاستتار بالخفين لم يبق التعارض وصح ذلك لان الجلد اقيم مقام
بشرة القدم فصار مسحه بمنزلة غسل القدم واما صريح اختلاف الزمان

ان يعرف التاريخ فيسقط التعارض ويكون آخرهما ناسخا وذلك مثل قول
ابن مسعود رضي الله عنه في المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا انما تعتد
بوضع الحمل وقال من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت
بعد الآية التي في سورة البقرة واراد به قوله والذين
يتوفون منكم الآية وكان ذلك ردا على من قال بأبعد الأجلين
وأما الذي يسقط لأنه مثل النصين تعارضا في حظر وإباحة
ان الحاظر يجعل آخرا ناسخا دلالة لأنا نعلم انهما وجدا في زمانين
ولو كان الحاظر أولا كان ناسخا للمبيح ثم كان المبيح ناسخا له فيتكرر
النسخ واذا تقدم المبيح ثم الحاظر لم يتكرر فكان المتيقن أولى
وهذا بناء على قول من جعل الإباحة أصلا ولسنا نقول
به لأن الأصل الوقف لأن البشر لم يتركوا سدى في شيء من
الزمان وانما هذا بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا وذلك
مثل ما روي عن النبي عليه السلام انه حرم الضب وروي انه اباحه
وحرم لحوم الحمر وروي انه اباحها فكذلك الضبع وما يجري
مجراه انما يجعل الحاظر ناسخا واختلف مشايخنا رحمهم الله فيما
اذا تعارض نصان احدهما مثبت والآخر ناف مبقي على الامر الاول
فقال الكرخي رحمه الله المثبت أولى وقال عيسى بن ابان يتعارضان
وقد اختلف عمل اصحابنا المتقدمين في هذا الباب فقد روي

ان يرى احمد ... وزوجها حرّ وهذا مثبت وروي انما اعتقت وزوجها
عبد وهذا منفي على الامر الاول فاصحابنا رحمهم الله اخذوا بالمثبت وروي
ان النبي عليه السلم تزوج ميمونة وهو حلال بسرف وروي انه تزوجها
وهو محرم واتفقت الروايات ان النكاح لم يكن في الحل الاصلي اذا
اختلف في الحل المعترض على الاحرام فجعل اصحابنا النافي
اولى من العمل بالمثبت وروي ان النبي عليه السلم ردّ بنته زينب رضي الله عنها
على زوجها بنكاح جديد وروي انه ردها بالنكاح الاول واصحابنا اخذوا
فيه بالمثبت ومثاله في [illegible] كما لا يستحسان في طعام او شراب اخبر رجل
بحرمته والاخر بحله او طهارة الماء ونجاسته يستوي الخبران عند
السامع ان الطهارة اولى ولم يعملوا بالمثبت ومثاله في الجرح والتعديل
اذا تعارضا فان الجرح اولى وهو المثبت فلما اختلف عملهم لم يكن بد من
اصل جامع وذلك ان نقول ان النفي لا يخلو من اوجه اما ان يكون
مما يعرف بدليله او لا يعرف بدليله او يشتبه حاله فان كان مما يعرف
بدليله كان مثل الاثبات وذلك مثل ما قال محمد رحمه الله في السير الكبير
في رجل ادعت عليه امرأته انما سمعته يقول المسيح ابن الله تعالى
الزوج انما قلت المسيح ابن الله قول النصارى او قالت النصارى
المسيح ابن الله لكنها لم تسمع الزيادة فالقول قوله فان شهد شاهدان
انا سمعناه يقول المسيح ابن الله ولم نسمع منه غير ذلك ولا ندري

أقال غير ذلك ام لا لم تقبل الشهادة وكان القول قوله ايضا وان
قال الشاهدان نشهد انه قال ذلك ولم يتكلم غير ذلك قبلت الشهادة
ووقعت الفرقة وكذلك في الطلاق واذا ادعى الزوج الاستثناء فقد قبلت
الشهادة على محض النفي لان هذا نفي يعرف بطريق العلم لانه ظاهر وذلك
ان كلام المتكلم انما يسمع عيانا فيحيط العلم بانه زاد عليه شيئا او
لم يزد لان ما لا يسمع ليس بكلام لكنه [illegible] فاذا وضح طريق
العلم به وظهر صار مثل الاثبات واما ما لا طريق لاحاطة العلم به فانه
لا تقبل عليه حجة الجحد في مقابلة الاثبات مثل التزكية لان الداعي الى
التزكية في الحقيقة هو ان لم يعرف المزكي منه ما يجرح عدالته وقل
ما يوقف من حال البشر على ... في التزكية والجرح يعتمد الحقيقة
فصار اولى وان كان امرا يشتبه فيجب ان يعرف بدليله وجب
ان يحكم الخبر فيه ظاهر الحال وجب السؤال والتأمل في حال الخبر
فان تبين انه بنى على ظاهر الحال لم يقبل خبره لانه اعتمد ما ليس بحجة وما
يشاركه فيه السامع واذا اخبر عن دليل المعرفة حتى وقف عليه كان
مثل المثبت بالتعارض نحو حديث نكاح ميمونة من الفصل الذي يعرف بدليله
لان [illegible] الاحرام يدل عليه احوال ظاهرة من التجرد فصار مثل الاثبات
في المعرفة فوقعت المعارضة فوجب المصير الى ما هو من اسباب الترجيح في
الرواة دون ما يسقط به التعارض في نفس الحجة وهو ان جعل رواته

من اختص بالضبط والإتقان أولى وهو رواية ابن عباس رضي الله عنهما أنه تزوجها
وهو محرم لأنه يشتمل القصة مضطرا أولى من رواية يزيد بن الأصم لأنه
لا يعادله في الضبط والإتقان وحديث بريرة ويشبه من العتق الذي
لا يعرف إلا بناء على ظاهر الحال يصار الإثبات أولى ومسئلة الماء
والطعام والشراب من جنس ما يعرف بدليله لأن طهارة الماء
يعلم باستقصاء المعرفة في العلم به مثل النجاسة وكذلك الطعام والشراب
واللحم فلما استويا وجب الترجيح بالأصل لأنه لا يصلح علة فيصلح مرجحا
ومن الناس من رجح بفضل عدد الرواة واستدل بما قال محمد رحمه الله
في مسائل الماء والطعام والشراب أن قول الاثنين أولى لأن القلب
يسكن إلى خبر اثنين في الصدق إلا أن هذا خلاف السلف فإنهم
لم يرجحوا بزيادة العدد وكذلك لا يجب الترجيح بالذكورة والحرية
في باب رواية الأخبار ولكنهم لا يسلمون هذا إلا في الأفراد فأما
في العدد فما يحصل به الحجة أولى وكذلك رواية الرجلين كما في مسئلة
الماء إلا أن هذا متروك بإجماع السلف والله أعلم وهذه جملة تحتملها
حمل المعارضة فوجب إلحاقه بها وهذا باب البيان
البيان في كلام العرب عبارة عن الإظهار وقد يستعمل في الظهور
قال تعالى علمه البيان وقال ثم إن علينا بيانه والمراد عند كله الإظهار
والفصل وقد يستعمل هذا مجازا وعن مجاز والمراد به في هذا الباب

يعبر بالإظهار دون الظهور ومنه قوله عليه السلام إن من البيان لسحرا
أي الإظهار والبيان على أوجه بيان تقرير وبيان تفسير وبيان
تغيير وبيان ضرورة وبيان تبديل فهي خمسة أقسام أما بيان
التقرير فتفسيره أن كل حقيقة تحتمل المجاز أو عام يحتمل الخصوص إذا
لحقه ما يقطع الاحتمال كان بيان تقرير وذلك مثل قوله تعالى فسجد
الملائكة كلهم أجمعون لأن اسم الجمع كان عاما يحتمل الخصوص فقرره
بذكر الكل وقوله ولا طائر يطير بجناحيه وذلك مثل أن يقول الرجل
لامرأته أنت طالق وقال عنيت به الطلاق من النكاح وإذا قال لعبده
أنت حر وقال عنيت به العتق عن الرق وهذا البيان يصح موصولا و
مفصولا لما قلنا إنه مقرر وأما بيان التفسير فبيان المجمل
والمشترك مثل قوله تعالى وأقيموا الصلوة وآتوا الزكوة والسارق
والسارقة ونحو ذلك ثم لحقه البيان بالسنة وذلك مثل قول الرجل لامرأته
أنت بائن إذا قال عنيت به الطلاق صح وكذلك في سائر الكنايات وفي العتاق
على ألف درهم وفي البلد نقود مختلفة فإن بيانه بيان تفسير ويصح
هذا موصولا ومفصولا هذا مذهب وأصح لأصحابنا رحمهم الله
حتى جعلوا البيان في الكنايات كلها مقبولا وإن فصل قال تعالى
ثم إن علينا بيانه وثم للتراخي وهذا لأن الخطاب بالمجمل صحيح لعقد
القلب على حقيقة المراد به على انتظار البيان ألا ترى أن ابتلاء القلب

المتشابه للعزم على حقيقة المراد صحيح في الكتاب والسنة من غير انتظار
البيان فهذا اولى واذا صح الاستدلال به حسن القول بالتراخي واختلفوا
في خصوص العموم فقال اصحابنا لا يقع الخصوص متراخيا وقال الشافعي
يجوز متصلا ومتراخيا وقد قال علماؤنا رحمهم الله ليس تخصيص او في بعض العام
للاول وتفصيل القول فيه موصولا ان الثاني يكون تخصيصا للاول
فيكون النص الثاني واذا انفصل لم يكن تخصيصا بل يصير معارضا
فيكون النص فيهما وهذا فرع لما مر ان العموم عندنا مثل الخصوص
في ايجاب الحكم قطعا ولو احتمل الخصوص متراخيا لما اوجب الحكم
قطعا مثل العام الذي خص الخصوص فعنده هما سواء ولا يعقب
واخذ منه الحكم قطعا خلاف الخصوص على ما قد ولست هذا اختلاف
في حكم البيان بل ما كان بيانا محضا صح العمل فيه بالتراخي لان البيان
المحض شرط لما هو موصوف بالاجمال والاشتراك واحتمل العام
والاستثناء محض التحول من الاخفى الى بيان ليكون الاستثناء العدم وبالتعليل
بعد ذكر اخرى هذا صحيح عليه وليس بيان خالص لكنه تغيير او تبديل
لم يحتمل العمل بالتراخي والاجماع على هذا ان الرسالة ليعاد واما الاجماع ان
خصوص دليل العموم بيان او تغيير فعندنا هو تغيير من القطع الى
الاحتمال فيتقيد بالوصل مثل الشرط والاستثناء وعنده ليس بتغيير
لما قلنا بل هو تقرير نص موصول او منفصل الا ترى انه يبنى على اصله في ايجاب

وقد استدل في هذا الباب بعض اصحابنا الى بيان ما ولكنا منعنا ان بيان بقرة
بني اسرائيل وقع متراخيا وهذا عندنا تقييد للمطلق وزيادة على النص
وكان نسخا فصح متراخيا لما ثبت في بابه ان شاء الله واحتج بقوله في قصة
نوح عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك اسم للاهل عام لحقه
خصوص متراخ بقوله انه ليس من اهلك والجواب ان البيان كان متصلا
به بقوله الا من سبق عليه القول وذلك هو ما سبق من وعد اهلاك الكفار
وكان ابنه منهم ولان الاهل لم يكن متناولا للابن لان اهل الرسل من اتبعهم
وآمن بهم فيكون اهلا دينا اذ لا اهل نسبة الا ان نوحا عليه السلام
قال فيما حكى عنه ان ابني من اهلي لانه كان في دعاه على سواله فلما
وضح له امره اعرض عنه وسلم للعذاب وهذا سائغ في معاملات
الرسل عليهم السلام بناء على العلم البشري الى ان ينزل الوحي كما قال تعالى
وما كان استغفار ابراهيم لابيه الا عن موعدة وعدها اياه فلما تبين
له انه عدو لله تبرأ منه واحتج بقوله انكم وما تعبدون من دون الله
حصب جهنم ثم لحقه الخصوص بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى
متراخيا عن الاول وهذا الاستدلال باطل عندنا لان صدر الآية
لم يكن متناولا لعيسى والملائكة عليهم السلام لان كلمة ما للذات غير
العقلاء لكنهم كانوا متعنتين فزاد في البيان اعراضا عن تعنتهم
واحتج بقوله انا مهلكوا اهل هذه القرية وهذا عام خص منه

آل لوط من أخرجنا وهذا غير صحيح أيضا لأن البيان كان متصلا به أما في هذه
الآية فلأنه قال إن أهلها كانوا ظالمين وذلك استثناء واضح وأما في غير هذه
الآية إلا آل لوط إنا لمنجوهم أجمعين إلا امرأته على أن إبراهيم أراد
الإكرام للوط بخصوص وعد النجاة أو خوفا من أن يكون العذاب
عاما فذلك مثل قوله أرني كيف تحيي الموتى واحتج بقوله ولذي
القربى أنه خص منه بعض قرابة النبي عليه السلام بحديث عن عثمان في قصة عثمان
وجبير بن مطعم وهذا عندنا من قبيل بيان المجمل لأن القربى مجمل
فكان الحديث بيانا لما هو المراد به فهو بمنزلة البيان لا أن القرابة في
إجماله أن القربى يتناول عن النسب ويتناول وجوها من [illegible] مختلف

باب

بيان التغيير بيان التغيير نوعان التعليق بالشرط والاستثناء
وإنما يصح ذلك موصولا ولا يصح مفصولا على هذا أجمع الفقهاء
وإنما سميناه بهذا الاسم إشارة إلى أثر كل واحد منهما وذلك أن قول
القائل أنت حر يعقده علة للعتق ويجعل به بمنزلة وضع الشيء
في محل يتعين فيه فإذا جاء الشرط بينه وبين محله فيعلق به يبطل
أن يكون إيقاعا لأن الشيء الواحد لا يكون مستقرا في محله ومعلقا
مع ذلك فصار الشرط مغيرا له من هذا الوجه ولكنه بيان مع ذلك لأن
حد البيان ما يظهر به ابتداء وجوده فأما التغيير بعد الوجود فنسخ

وليس ببيان ولما كان التعليق بالشرط [illegible] وقوعه غير موجب
الكلام حكمه شرعا لأن الحكم بالعلة ولا حكم لها حين شرعا مثل بيع الخيار
ونحوه سمي هذا بيانا باسم يدل على هذين الوصفين فسمي بيان تغيير وكذلك
الاستثناء تغيير للكلام لأن قول القائل لفلان علي ألف درهم فالألف
اسم علم لذلك العدد لا يحتمل غيره فإذا قال إلا خمسمائة كان تغييرا لحكم
بعضه ألا ترى أن التعليق بالشرط والاستثناء لو جعل كل واحد منهما
متراخيا كان نسخا ولكنه إذا اتصل منع بعض الكلام إلا أن يكون فيه بعد
الوجود فكان بيانا فسمي بيان تغيير ومنزلة الاستثناء مثل منزلة التعليق
بالشرط لأن الاستثناء يمنع انعقاد الكلام إيجابا في بعض الجملة أصلا والتعليق
يمنع الانعقاد لأحد المحتملين أصلا وهو الإيجاب ويبقى الثاني وهو الاحتمال
ولذلك كانا من قسم واحد وكانا من باب التغيير دون التبديل واختلفوا في
كيفية عمل كل واحد منهما فقال أصحابنا رحمهم الله الاستثناء يمنع التكلم بحكمه
بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي بعده وقال الشافعي يمنع الحكم بطريق
المعارضة بمنزلة دليل الخصوص كما اختلفوا في التعليق على ما سبق ذكره
وقد دل على هذا الأصل مسائلهم فصار عنده بالتقدير قول الرجل لفلان
علي ألف درهم إلا مائة لفلان علي تسعمائة وعنده إلا مائة فإنها ليست علي
وبيان ذلك أنه جعل قوله تعالى إلا الذين تابوا بمعنى إلا الذين تابوا فلا تجلدوهم

واهملوا اسنادهم واولئكم الصالحون عن فاسقين وكذلك قال في قوله عليه السلام
لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء ان معناه بيعوا سواء بسواء
فهو صدر الكلام عامل في القليل والكثير لان الاستثناء عارضه
في الكيل خاصة وخصوص دليل المعارضة لا يتعدى فصار مثل دليل الخصوص
في العام وذلك مثل قوله الا ان يعفون او يعفو الذي هذا دليل معارض
لبعض الصلح وهو حكم نصيب منه العفو فبقي فيما لا معارضة فيه
وقال في رجل قال لفلان علي الف درهم الا ثوبا انه يسقط من الالف قيمته
لان دليل المعارضة يجب العمل على قدر الامكان وذلك في القيمة واحتج
في المسلمين بالاجماع ودلالته وبالدليل المعقول اما الاول فلان اهل اللغة اجمعوا
على ان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات فهذا اجماع على ان الاستثناء
حكما وضع له يعارض به حكم المستثنى منه واما الثاني فلان كلمة التوحيد
لا اله الا الله وهي كلمة وضعت للتوحيد ومعناه النفي والاثبات فلو كان
تكلما بالباقي لكان نفيا لغيره لا اثباتا له فقصر ما كان كلمة توحيد
ان معناه لا اله الا الله فانه اله وكذلك لا عالم الا زيد اي فانه عالم واما
الثالث فان حد الاستثناء لا يرفع الكلام بعد من صدر الكلام واذا
بقي الكلام صيغة بقي حكمه فلا سبيل الى رفع الكلام بل يجب المعارضة لحكمه
وما مساغ لحكم مع قيام الكلام سائغ فاما انعدام الحكم مع وجود الكلام
فمما لا يعقل واحتج اصحابنا رحمهم الله بالنص والاجماع والدليل المعقول

الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات والثاني ان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا

اما النص فقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما وسقوط
الحكم بطريق المعارضة في الايجاب يكون لا في الاخبار فيتناقض
المتكلم حكمه في الخبر لا يقبل الامتناع بمانع واما الاجماع فقد
قال اهل اللغة قاطبة ان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي
بعد الثنيا واذا ثبت الوجهان وجب الجمع بينهما فجعلنا انه استخراج
وتكلم بالباقي بوضعه واثبات ونفي باشارته على ما مر واما
الدليل المعقول فوجوه منها ان ما يمنع الحكم بطريق المعارضة
استوى فيه البعض والكل كالنسخ والثاني ان دليل المعارضة
ما يستقل بنفسه مثل دليل الخصوص والاستثناء غير مستقل
بنفسه وانما تم بما قبله فلم يصلح معارضا لكنه لما كان [illegible] الحكم ببعض
الجملة حتى تم كله احتمل الحكم ببعض الكلمة حتى ينتهي احتمل وقف
اول الكلام على اخره حتى يتبين به المراد باوله وهذا لا يبطل
طريقه والثالث لتصحيح ما قلنا ان [illegible] ذكر لان يخرج
الكلام [illegible] له اصلا فانعقد الحكم اصلا سائغ مثل الاستثناء
بالمعارضة [illegible] مثل طلاق الصبي واعتاقه وانا ان نقول
وبيانه ان الاستثناء متى جعل معارضا في الحكم بقي الحكم الكل
بحكمه فيصير الكلام لا يبقى من الحكم الا بعضه فعلت ان يصلح
لكان المتكلم بصدره الا ان الالف اسم علم له لا يقع على غيره

ولا يحتمله لا يجوز لسبح السببانه الفاكلا وحي دليل الخصوص لانه
اذا عارض العموم في بعض نفى الحكم المطلوب ورأى دليل الخصوص
بما يدل الاسم بعينه صالحا لان يثبت به كاسم المشركين اذا خص
منه نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل ولهذا قلنا ان العام اذا كان كلمة
فردا واسم جنس يصح الخصوص الى ان يبقى الفرد واذا كان صيغة جمع انتهى
الخصوص الى الثلاثة لا بعد ولذلك بطل ان يكون معارضا فجعل متكلما بالباقي بجمعه
وصيغته فكان ظاهرا في اللغة يتكلم مرة ويتصرف اخرى فجعل للاثبات والنفى
باشارته ما ثبت الاستثناء بمنزلة الغاية للمستثنى منه الا ترى ان الاول انتهى به
وهذا لان الاستثناء يدخل على نفي او اثبات والاثبات العدم ينتهي والعدم
بالوجود ينتهي واذا كان الوجود غاية للاول والعدم غاية لم يكن
بد من اثبات الغاية لما هي الاول وهذا ثابت لغة فكان مثل صدر
الكلام الا ان الاول ثابت قصدا وهذا فكان اشارة ولذلك اختير به
في التوحيد لا اله الا الله ليكون الاثبات اشارة والنفي قصدا لان الاصل
في التوحيد التصديق بالقلب والخبر في اللسان الاشارة اليه والله اعلم
والاستثناء نوعان متصل ومنقطع اما المتصل فهو الاصل و
تفسيره ما ذكرنا واما المنفصل فما لا يصح استخراجه من الاول لان الصدر
لم يتناوله فجعل مبتدأ مجازا قال تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين
اي لكن رب العالمين وكذلك لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما الا الذين

تابوا استثناء منقطع لان التائبين غير داخلين في صدر الكلام فكان
معناه الا الذين تابوا او يحمل الصدر على عموم الاحوال في الاولة
المفيدة فكأنه قال واولئك هم الفاسقون في كل حال الا حال التوبة
وكذلك قوله الا ان يعفون استثناء حال وكذلك قوله الا سواء
يسواء استثناء حال فيكون الصدر عاما في الاحوال وكذلك لا يصح
الا في المقدر واتفق اصحابنا رحمهم الله في قول الرجل لفلان علي الف
درهم الا ثوبا ان هذا استثناء منقطع لان استخراجه لا يصح فجعل
نفيا مبتدأ ويبقى لا يثبت في الالف واما اذا استثنى المقدر
من خلاف جنسه فقد قال ابو حنيفة وابو يوسف هو صحيح وقال محمد رحمه الله
ليس بصحيح لما قلنا من الاصل ويجعل استثناء منقطعا فلم ينقص
من الالف شيء وقال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله هو صحيح لان
المقدرات جنس واحد في المعنى لانها تصلح ثمنا ولكن الصورة مختلفة
فيصح الاستثناء في المعنى وقد قلنا ان الاستثناء يتكلم بالباقي بمعنى
لا صورة واذا صح الاستخراج من طريق المعنى بقي المتكلم في القدر
المستثنى بقيمة الدراهم لا محالة وذلك هو معنى صحة الاستثناء
فلذلك بطل في غير المقدرات بخلاف ما ليس بمقدر من الاموال لان المعنى
مختلف فلم يصح استخراجه وهذا الاصل فيمن قال لفلان علي الف درهم
وديعة انه يصح موصولا لانه بيان مغير لان الدراهم تصلح

لكونه علمه حقيقة الا انه تغيير للحقيقة فصح موصولا وكذا لو قال
اسلمت اليك عشرة دراهم في كذا لكني لم اقبضها او اسلفتني او
اقرضتني او اعطيتني فهذا كله يصدق استحسانا بشرط الوصل
لان حقيقة هذه العبارات للتسليم وقد يحمل العقد مجاز النقل
الى العقد فكان مغيرا واذا قال دفعت الي عشرة دراهم او نقدتني
لكني لم اقبض فكذلك عند محمد رحمه الله لان النقد والدفع بمعنى الاعطاء
لغة فيحتمل ان يستعار للعقد ايضا وقال ابو يوسف رحمه الله لا يصدق
لانهما اسمان مختصان للتسليم والفعل واما الاعطاء فيحتمل فيصلح
ان يستعار للعقد واذا اقر بالدراهم قرضا او ثمن بيع وقال هي زيوف
صح عندهما موصولا لان الدراهم نوعان زيوف وجياد الا ان الجياد
غالبة فصار الاخر كالمجاز فصح البيان اليه موصولا وقال ابو حنيفة
لا يقبل وان وصل لان الزيافة عارض وعيب فلا يحتمله مطلق الاسم
بل يكون رجوعا كدعوى الاجل في الدين ودعوى الخيار في البيع
واذا قال لفلان علي الف درهم من ثمن جارية باعنيها لكني لم اقبضها
لم يصدق عند ابي حنيفة اذا كذبه المقر له في قوله لم اقبضها وصدقه
في الجهة او كذبه في الجهة وادعى المال وقالا ان صدقه في الجهة صدق
وان فصل لانه اذا صدقه فيما قال ثبت البيع فيقبل قول المشتري انه
لم يقبض وعلى المدعي التسليم وان كذبه فيهما صدق اذا وصل لان هذا

بيان معتبر من قبيل ان الاصل في البيع وجوب المطالبة بالثمن وقد ظهر الثمن غير
مطالب به بان يكون المبيع غير مقبوض فصار قوله غير اني لم اقبضها
مغيرا للاصل ولما كان كون المبيع غير مقبوض احد محتمليه لا من
العوارض كان بيانا مغيرا فصح موصولا ولابي حنيفة رحمه الله ان هذا رجوع
وليس ببيان لان وجوب الثمن معا بلا مبيع لا تعرف ايده دلالة فيبطل والثابت
بالدلالة مثل الثابت بالصريح واذا رجع لم يصح وهذا فصل يطول شرحه
وعلى هذا الاصل الايداع الصبي الذي لا يعقل قال ابو يوسف هو من باب
الاستثناء لان ايجاب اليد والتسليط نوعان للاستحفاظ وغيره فلذا
نص على الايداع كان مستثنى والاستثناء من المتكلم تصرف على نفسه فلا يبطل
لعدم الولاية بل لا يثبت الا الاستحفاظ ثم لا يتعدى الى الاستحفاظ لعدم
الولاية على الصبي فيصير كالمعدوم وقال ابو حنيفة ومحمد ليس هذا من باب
الاستثناء لان التسليط فعل يوجد من المسلط فلا يصير استثناء لما
وراء الاستحفاظ منه والفعل مطلق لا عام والمستثنى من خلاف جنسه
فيصير ذكر من باب المعارضة فلا بد من ان يصلح رافعا للمعارضة
فصار هذا مثل قول البايع في الاستثناء وعلى هذا الاصل
قال اصحابنا رحمهم الله في كتاب الشركة اذا قال لاخر بعتك عبدي
هذا العبد بالف الا نصفه ان البيع يقع على النصف بالف
ولو قال على ان لي نصفه يقع على النصف بخمسمائة لان الاستثناء

تكلم بالباقي وانما دخل في المبيع لان البناء يتناوله المبيع وصفا وبقي كل البناء
وقوله على ان لي بعضه شرط معارض لصدر الكلام فيكون موجبه لم يعارض
هذا الايجاب الاول فصار العقد واقعا للبائع والمشتري فيصير للعاقدين
نوع من المشتري في البيع تسميته صحيحة حكمه اذا افاد وهي المدخول
فائدة حكم التقسيم بقصد الكلام خارجا عن البيع بقسطه من الثمن مثل
من اشترى عبدين بالف درهم احدهما ملك المشتري كان الثمن مقسوما عليهما
الا ترى ان من اشترى مال المضاربة يصح مباشرة رب المال على هذا الاصل
وكل وكيلا بالخصومة على ان لا يقر عليه او غير جائز الاقرار
بطل هذا الشرط عند ابي يوسف لان على قوله الاقرار يصير مملوكا
للوكيل بقيامه مقام الموكل لا لانه من الخصومة حتى لا يختص بمجلس الخصومة
فيصير ثابتا بالوكالة حكما لا مقصودا فلا يصح استثناؤه ولا ابطاله
بالمعارضة الا بنقض الوكالة وقال محمد استثناؤه جائز وللخصم ان لا يقبل
هذا الوكيل لان الخصومة تناولت الاقرار عملا بمجازها على ما عرف
وانقلب المجاز ههنا بدلالة الديانة حقيقة وصارت الحقيقة كالمجاز
فاذا استثنى الاقرار وقيد الموكل كان بيانا مغيرا فصح موصولا
وعلى هذا قيل لا يصح مفصولا الا ان تعزله اصلا ولا يعمل بحقيقة
اللفظ فيصح فلم يكن استثناء في الحقيقة وعلى هذا يصح مفصولا وهو اختيار
الخصاف واختلفوا في استثناء الانكار والاصح انه على الاختلاف على
على الطريق الاول عند محمد رحمه الله

باب بيان الضرورة وهذا نوع من البيان يقع بما
لم يوضع له وهذا على اربعة اوجه نوع منه ما هو في حكم المنطوق ونوع
منه ما يثبت بدلالة حال المتكلم ونوع منه ما يثبت ضرورة دفع الغرر ونوع
منه ما يثبت ضرورة الكلام اما النوع الاول فمثل قوله تعالى وورثه
ابواه فلامه الثلث صدر الكلام اوجب الشركة ثم تخصيص الام بالثلث
دل على ان الاب يستحق الباقي فصار بيانا بصدر الكلام لا بمحض السكوت
ونظير ذلك قول علمائنا في المضاربة ان بيان نصيب المضارب
والسكوت عن نصيب رب المال صحيح للاستغناء عن البيان وبيان
نصيب رب المال والسكوت عن نصيب المضارب صحيح استحسانا على انه
بيان بالشركة الثابتة بصدر الكلام وعلى هذا حكم المزارعة ايضا
وعلى هذا اذا اوصى رجل لفلان وفلان بالف درهم لفلان اربعمائة
كان بيانا ان الستمائة للباقي وكذلك اذا اوصى لهما بثلث ماله لفلان منه
كذا واما النوع الثاني فمثل السكوت من صاحب الشرع عند امر يعاينه
عن التغيير يدل على الحقية وسكوته في موضع الحاجة الى البيان على البيان
مثل سكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور وما ابيح ذلك
وسكوت البكر في النكاح جعل بيانا بحالها التي توجب ذلك وهو الحياء
والنكول جعل بيانا بالحال في الناكل وهو امتناعه عن اداء ما لزمه
مع القدرة عليه وهو اليمين وقلنا في امة ولدت ثلثة اولاد في بطون

محتملة لأنه إذا ادعى أكثر منه كان نفيا للباقي فيكون محالا فيه وهو لزوم
الإقرار لو كانوا متصلا أما الثالث فمثل المولى يسكت حين يرى عبده
يبيع ويشتري فيجعل إذنا دفعا للغرور عن الناس وكذلك سكوت
الشفيع جعل ردا لهذا المعنى وأما الرابع فمثل قول علمائنا رحمهم الله
في رجل قال لفلان علي مائة ودينار أو مائة ودرهم إن العطف جعل
بيانا للأول وجعل من جنس المعطوف وكذلك لفلان علي مائة وقفيز
حنطة وقال الشافعي القول قوله في المائة لأنها مجملة فالبيان إليه
والعطف لا يصلح بيانا لأنه لم يوضع له كما إذا قال مائة وثوب
ومائة وشاة ومائة وعبد ووجه قولنا إن هذا جعل بيانا عادة
ودلالة أما العادة فلأن حذف المعطوف عليه في العدد متعارف
من جهة كثرة العدد وطول الكلام بقول الرجل بعت منك هذا بمائة
وعشرة دراهم وبمائة وعشرين درهما وبمائة ودرهم ودرهمين على
السواء وليس كذلك حكم ما هو غير معدد لأنه لا يثبت دينا في الذمة
ثبوتا لازما أما الدلالة فلأن المعطوف مع المعطوف عليه بمنزلة
شيء واحد كالمضاف مع المضاف إليه والمضاف إليه للتعريف
فإذا صلح العطف للتعريف صح الحذف في المضاف والمضاف إليه دلالة العطف
والعطف إذا كان في المقدرات يصلح للتعريف فجعل دليلا على المضاف
إليه وإذا لم يكن مقدرا مثل الثوب والعبد لم يصلح للتعريف

فلم يصلح دليلا على المحذوف في المعطوف عليه كقول الرجل لفلان علي أحد وعشرون
درهما إن ذلك كله دراهم لأن العشرين مع الآحاد معدود مجهول فيصح التعريف
بالدرهم وكذلك إذا قال أحد وعشرون شاة أو ثوبا وأجمعوا في قوله
لفلان علي مائة وثلاثة دراهم فصاعدا أن المائة من الدراهم لأن الثلاثة مع المائة
جميعا أضيفتا إلى الدراهم فصار بيانا وكذلك إذا قال مائة وثلاثة أثواب
وثلاث شياه وقد قال أبو يوسف في قوله لفلان علي مائة وثوب أو
مائة وشاة إنه يجعل بيانا لأن العطف دليل الاتحاد مثل الإضافة
فكل جملة تحتمل القسم فإنما تحتمل الاتحاد ولذلك جعل بيانا بخلاف
قوله مائة وعبد

باب بيان التبديل وهو النسخ

٢ أما النسخ فإنه في اللغة عبارة عن التبديل قال الله تعالى وإذا بدلنا آية
مكان آية والله أعلم بما ينزل فسمى النسخ تبديلا ومعنى التبديل أن
يزول شيء فيخلفه غيره يقال نسخت الشمس الظل لأنها تخلفه شيئا
فشيئا هذا أصل هذه الكلمة وحقيقتها حكم صادق يشبه الإبطال
من حيث كان حكما لا يخلف الزوال وهو في حق صاحب الشرع بيان
محض لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله إلا أنه أطلقه فصار
ظاهره البقاء في حق البشر فكان تبديلا في حقنا بيانا محضا في
حق صاحب الشرع وهو كالقتل بيان محض للأجل لأنه ميت بأجله
بلا شبهة في حق صاحب الشرع وفي حق القاتل تغيير وتبديل والنسخ

[illegible]

في احكام الشرع جائز صحيح عند المسلمين اجمع وقالت اليهود بفساده
وهم في ذلك فريقان قال احدهما انه باطل عقلا وقال بعضهم هو باطل سمعا
وتوقيفا وقد انكر بعض المسلمين النسخ لكنه لا يصدق هذا القول من مسلم
مع صحة عقد الاسلام اما من رده توقيفا فقد احتج بان موسى عليه السلام
قال لقومه تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض وان ذلك مكتوب
في التورية وانه بلغهم بما هو طريق العلم عن موسى عليه السلام ان لا نسخ لشريعته
واحتج اصحاب القول الآخر ان الامر يدل على حسن المامور به والنهي
عن الشيء يدل على قبحه والنسخ يدل على ضده وفي ذلك يوجب البداء
والجهل بعواقب الامور ودليلنا على جوازه ووجوده سمعا وتوقيفا
ان الله لم يكن استحلال الاخوات في شريعة آدم عليه السلام واستحلال
الجزء لآدم عليه السلام وهي حواء التي خلقت منه وان ذلك نسخ بغيره
من الشرائع والدليل المعقول ان النسخ هو بيان مدة الحكم للعباد وقد
كان ذلك غيبا عنهم وبيانه انا انما نجوز النسخ في حكم مطلق عن ذكر الوقت
يحتمل ان يكون موقتا ويحتمل البقاء والعدم على السواء لان النسخ
انما يكون في حيوة النبي عليه السلام والامر المطلق في حيوته لا يوجب
لا للبقاء بل البقاء باستصحاب الحال على احتمال العدم بدليله لا ان
البقاء بدليل بعينه لان الامر لا يتناول البقاء لغة ولم يكن دليل
النسخ معترضا لحكم الدليل الاول بعينه الا ظاهرا بل كان بيانا للمدة

التي هي غيب عنا وهو الحكمة البالغة بلا شبهة مثل الاحياء والايجاد ان حكمه
الحيوة والوجود لا البقاء بل البقاء لعدم اسباب الفناء او بابقاء هو غير
الايجاد وله اجل معلوم عند الله تعالى فكان الافناء والاماتة بيانا لمحض
حد اجله هذا الحكم بقاء المشروع في حيوة النبي عليه السلام فاذا قبض الرسول عليه السلام
من غير نسخ صار البقاء من بعد ثابتا بدليل موجبه فصار يقينا لا يحتمل النسخ
بحال كما اذا مات الحي بعد حيوته لعدم الدليل على موته فلذلك كان المشروع
المطلق في حيوة الرسول عليه السلام واما دعواهم التوقيف فباطل عندنا
لانه قد عهد بالتحريف كتابهم فلم يثبت صحته باب محل النسخ محل النسخ
حكم يحتمل بيان المدة والوقت وذلك بوصفين احدهما ان يكون في نفسه
محتملا للوجود والعدم فاما اذا كان بخلافه لم يحتمل النسخ والثاني ان
لا يكون ملحقا به ما ينافي المدة والوقت اما الاول فبيانه ان الصانع
باسمائه وصفاته قديم لا يحتمل الزوال والعدم فلا يحتمل شيء من اسمائه
وصفاته النسخ بحال واما الذي ينافي النسخ من الاحكام التي هي في الاصل
محتملة للوجود والعدم فثلثة تأبيد ثبت نصا وتأبيد دلالة وتوقيت
اما الاول فنحو قوله تعالى خالدين فيها ابدا ومثل قوله وجاعل
الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيامة يريد به الذين صدقوا
محمدا عليه السلام والقسم الثاني مثل الشرائع التي قبض محمد عليه السلام على قرارها
فانها مؤبدة لا تحتمل النسخ بدلالة ان محمدا خاتم النبيين ولا نبي بعده

نتيمار

ولا يشرع الا بوحي على لسان نبي والمالك واضح والنسخ فيه مثل الاول
باطل لان النسخ في هذا كله بدا وهو الظهور بعد الخفا وهو الغلط لا بيان المدة والله تعالى
تعالى الله عن ذلك فصار الذي لا يحتمل النسخ اربعة اقسام في هذا الباب
والذي هو محل النسخ قسم واحد وهو حكم مطلق يحتمل التوقيت لم يجب
بقاؤه بدليل يوجب البقاء كالشرى يثبت به الملك دون البقاء فيعدم
الحكم لانعدام سببه لا بالناسخ بعينه فلا يؤدي الى التضاد والبداء او
لا يتصف الشيء الواحد قبيحا وحسنا في حال واحد بل في حالين فان قيل
ان الامر بذبح الولد في قصة ابراهيم عليه السلام نسخ فصار الذبح بعينه حسنا
بالامر وقبيحا بالنسخ قبل العمل لم يكن ذلك بنسخ للحكم بل ذلك الحكم بعينه كان ثابتا
والنسخ هو انتهاء الحكم ولم يكن بل كان ثابتا الا ان المحل الذي انضاف اليه
لم يحله الحكم على طريق الفداء دون النسخ وكان ذلك ابتلاء استقر حكم
الامر عند المخاطب في اخر الحال على ان المبتغى منه في حق الولد ان يصير قربانا
بنسبة الحكم اليه مكرما بالفداء الحاصل بمعرة الذبح مبتلى بالصبر والمجاهدة
الى حال المكاشفة وانما النسخ بعد استقرار المراد بالامر لا قبله وقد حكى
فلان في الكتاب لا نسخا مسنا ان النسخ يكون لعدم ركنه بان بيان الشرط
وهو التمكن من عقد القلب فاما التمكن من الفعل فليس بشرط عندنا وقالت
المعتزلة انه شرط وحاصل الامر ان حكم النسخ بيان المدة لعمل القلب والبدن
او لعمل القلب باعتقاده وعمل القلب هو المحكم في هذا عندنا والآخر

١٠٩

الزوائد بعضهم موقتا بحد العمل بالبدن قالوا لان العمل
بالبدن هو المقصود بكل امر وبكل نهي نصا قال تعالى افعلوا كذا ولا
تفعلوا كذا فيقتضي حسنه بالامر به حاله وقبحه بالنهي ولهذا
وقع النسخ قبل الفعل صار بمعنى البداء والغلط ولنا ان
النبي عليه السلام امر بخمسين صلوة ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد على الخمس
وكان ذلك بعد العقد لا ان عليه اصل هذه الامة فصح النسخ
بعد عقده ولم يوجد ثمة تمكن من العمل ان النسخ صحيح
بعد وجود جزء من العمل او مدة يصلح للتمكن منه وان كان
ظاهر الامر يحتمل كله ان المراد به يصلح مقصودا بالابتلاء فكذلك عقد
القلب على حسن المامور به وعلى حقيته يصلح ان يكون مقصودا منفصلا
عن العمل الا ترى ان الله تعالى امرنا بما هو متشابه لا لزمنا فيه الا اعتقاد
الحقية فدل ذلك على ان عقد القلب يصلح اصلا وان العمل يصير
قربة الا بعزيمة القلب وعزيمة القلب قد يصير قربة بلا فعل والفعل
في احتمال السقوط فوق العزيمة فاذا كان كذلك صلح ان يكون مقصودا
دون الفعل الا ترى ان عين الحسن لا يستلزم التمكن من الفعل وقول القائل
افعلوا على سبيل الطاعة لمن بعقد العمل كان صحيحا ان يكون حد
الامر مقصودا لان فا والعمر هو دا من المرا بمن ينقسم الناسخ

يجوز نسخ الكتاب بالسنة والاجماع والقياس اما القياس فلا يصلح ناسخا لما سنبين
واما الاجماع فقد ذكر بعض المتاخرين انه يجوز النسخ به والصحيح ان النسخ به لا يكون
لان النسخ لا يكون الا في حياة النبي عليه السلام والاجماع ليس بحجة في حياة النبي عليه السلام لانه لا اجماع
دون رايه والرجوع اليه فرض واذا وجد منه البيان كان منفردا به فلا اجماع لا محالة
واذا صار الاجماع واجب العمل علم ان النسخ ثبت وعلم بالنص قبله النسخ بالكتاب
والسنة وذكر بعده اقسام نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ونسخ السنة بالكتاب ونسخ
الكتاب بالسنة وذلك كله جائز عندنا وقال الشافعي بفساد القسمين الاخيرين
واحتج بقول الله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها
وذلك ليس الا بكتاب والسنة ليست بمثله واما في القسمين الاخيرين فلا واحتج بقوله قل
ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي فبين ان السنة لا تنسخ الكتاب فانه موخر
ولان في هذا اضافة الرسول عليه السلام الى الطعن لانه لو نسخ القران به
او سنته نسخت بالكتاب لكان مدرجة الى الطعن وكان التعاون به اولى
واحتج بقوله عليه السلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله الحديث معلوم
وقد احتج بعض اصحابنا رحمهم الله في ذلك بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر
احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين الاية فرض هذه الوصية
ثم نسخت بقوله عليه السلام لا وصية لوارث وهذا الاستدلال غير صحيح
لوجهين احدهما ان النسخ انما ثبت باية المواريث وبيانه انه قال من بعد

وصية توصي بها او دين فرتب الميراث على وصية منكرة والوصية الاولى
كانت معهودة فلو كانت تلك الوصية باقية مع الميراث لنسحب بالنسبة الوصية بعينه
على المعهود فصار الاطلاق نسخا للقيد كما يكون القيد نسخا للاطلاق
والثاني ان النسخ نوعان احدهما ابتداء بعد انتساخ المحض والثاني بطريق
الحوالة كما نسخت القبلة بطريق الحوالة الى الكعبة وهذا النسخ من قبيل الثاني
وبيانه ان الله تعالى فوض الايصاء في الاقربين الى العباد بقوله الوصية
للوالدين والاقربين بالمعروف ثم تولى بنفسه بيان ذلك الحق وقصره
على حدود لازمة يعني بها ذلك الحق بعينه فتحول من جهة الايصاء الى الميراث
والى هذا اشار بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم اي الذي فوض اليكم
تولى بنفسه اذ عجزتم عن مقاديره لان اشار الى قوله لا تدرون ايهم اقرب
لكم نفعا فريضة من الله وقال عليه السلام ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه
فلا وصية لوارث فبهذا الفرض نسخ الحكم الاول وانتهى وقد تمسك من احتج
بان قوله تعالى فامسكوهن في البيوت نسخ باية الرجم بالسنة لانا
قد روينا عن عمر رضي الله عنه ان الرجم كان مما يتلى في كتاب الله ولان قوله او
يجعل الله لهن سبيلا مجمل فسرته السنة واحتج بعضهم بقوله وان
فاتكم شيء من ازواجكم الاية وان هذا حكم نسخ بالسنة وهذا غير صحيح
لان هذا كان فيمن ارتد تاما مراته ولحقت بدار الحرب ان يعطي ملغرم
مهرا زوجها المسلم معونة له وفي ذلك اموال مختلفة وقد قيل

انه غير منسوخ ان كان المراد به الاعانة من الغنيمة فيكون معنى قوله فعاقبتم
اي غنمتم واما ما روي من ان التوجه الى الكعبة في الابتداء ثبت بالكتاب
ثم نسخ بالسنة الموجبة للتوجه الى بيت المقدس وفي الناسخ من
التوجه ببيت المقدس نسخ بالكتاب والشرايع الثابتة بالكتب السالفة
نسخت بشريعتنا وما ثبت ذلك الا بتبليغ الرسول وترك رسول الله
صلى الله عليه وسلم آية في قراءته فلما اخبر به قال الم يكن فيكم ابي
فقال بلى يا رسول الله ظننت انها نسخت فقال لو نسخت لاخبرتكم
فانما ظن النسخ من غير كتاب يتلى ولم يرد عليه وقالت عائشة رضي الله عنها ما
قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اباح الله له من النساء ما شاء فكان نسخا للكتاب
بالسنة وصالح رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل مكة على رد نسائهم ثم نسخ بقوله
فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار والدليل المعقول
ان النسخ بيان مدة الحكم وجائز لرسول الله بيان حكم الكتاب فقد بعث
مبينا وجائز ان يتولى الله تعالى بيان ما اجرى على لسان رسوله عليه السلام
ولان الكتاب تزيد بنظمه على السنة ولا اشكال انه يصلح ناسخا واما السنة
فانما تنسخ بما حكم الكتاب دون نظمه والسنة حق للحكم وهي مطلوب بوجوب ما
يوجبه الكتاب واذا بقي النظم من الكتاب والنسخ منه للحكم بالسنة كان المنسوخ
مثل الناسخ لا محالة ولو وقع الطعن بمثله لما صح ذكره في الكتاب بالكتاب
والسنة بالسنة لان في ذلك اعلاء منزلة الرسول وتعظيم سنته عليه السلام

والله اعلم وظهر انه ليس بعد بل من تلقاء نفسه لانه قال وما ينطق عن الهوى
واما الحديث فقد دل على ان الكتاب يجوز ان ينسخ السنة وتاويل الحديث ان
العرض على الكتاب انما يجب فيما اشكل تاريخه او لم يكن في الصحة بحيث ينسخ
به الكتاب فكان بعدم الكتاب اولى واما قوله تعالى نات بخير منها او مثلها
فان المراد الخيرية فيما يرجع الى مرافق العباد دون النظم بمعناه وكذلك المماثلة
على انا قد بينا ان نسخ حكم الكتاب بالسنة خارج عن هذه الجملة ونسخ
السنة بالسنة مثل قوله عليه السلام اني كنت نهيتكم عن زيارة القبور
الا فزوروها فقد اذن لمحمد في زيارة قبر امه وكنت نهيتكم عن لحوم الاضاحي
ان تمسكوها فوق ثلاثة ايام فامسكوها ما بدا لكم وكنت نهيتكم عن النبيذ
في الدبا والحنتم والنقير والمزفت فان الظرف لا يحل شيئا ولا يحرمه ونسخ خبر
الواحد بمثله جائز ايضا ويجوز ان يكون حكم الناسخ اشق من حكم المنسوخ
عندنا لان الله تعالى نسخ التخيير في صوم رمضان بعزيمة الصيام ونسخ
الصفح والعفو عن الكفار بقتال الذين يقاتلون فقال وقاتلوا في سبيل الله
الذين يقاتلونكم ثم نسخ بقتالهم كافة بقوله وقاتلوا المشركين كافة
والناسخ اشق منهما وقال بعضهم لا يصح الا بمثله او باخف لقوله
ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها والجواب ان ذلك
فيما يرجع الى مرافق العباد وفي الاشق فضل ثواب للآخرة

باب تفصيل المنسوخ

المنسوخ انواع التلاوة والحكم والحكم دون التلاوة والتلاوة بلا الحكم
ونسخ وصف في الحكم اما نسخ التلاوة والحكم جميعا فمثل صحف ابراهيم عليه السلام
فانها نسخت اصلا اما بصرفها عن القلوب او بموت العلماء وكان هذا جائزا
في القرآن في حيوة النبي عليه السلم قال تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله وقال
ما ننسخ من آية او ننسها فاما بعد وفاته فلا لقوله تعالى انا نحن نزلنا
الذكر وانا له لحافظون اي نحفظه منزلا لا يلحقه تبديل صيانة للدين
الى آخر الدهر واما القسم الثاني والثالث فصحيحان عند عامة الفقهاء
ومن الناس من انكر ذلك قال لان النص بحكمه فلا يبقى بدونه والحكم بالنص
ثبت فلا يبقى بدونه ولعامة الفقهاء ان الايذاء باللسان والامساك
في البيوت نسخ حكمه وبقيت تلاوته وكذلك الاعتداد بالحول
ومثله كثير ولان للنظم حكمين جواز الصلوة وما هو قائم بمعنى صيغته
وجواز الصلوة حكم مقصود بنفسه وكذلك الاعجاز الثابت بنظمه حكم مقصود
سوى النص لهذا ان الحكمين ودلالة انهما يصلحان مقصودين ما ذكرنا
ان من النصوص ما هو متشابه لا يلتبسه الا ما ذكرنا من الاعجاز وجواز
الصلوة فلذلك استقام البقاء دونهما وانتهى الاخر واما نسخ التلاوة
وبقاء الحكم فمثل قراءة ابن مسعود رضي الله عنه في كفارة اليمين فصيام
ثلثة ايام متتابعات لانه لما صح عن طائفة بالمصحف فلا عمه في روايته

وجب العمل على انه نسخ نظمه وبقي حكمه وهذا لان للنظم حكما يتفرد به وهو
ما ذكرنا فيصلح ان يكون هذا الحكم متناهيا ايضا وبقي الحكم بالنظم
وذلك صحيح في اجناس الوحي واما القسم الرابع فمثل الزيادة
على النص فانها نسخ عندنا وقال الشافعي انه تخصيص وليس بنسخ وذلك
مثل زيادة النفي على الجلد وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار
قال لان الرقبة عامة في الكافرة والمؤمنة فاستقام فيها الخصوص وانما
النسخ يتناول في قيد الايمان تغيير لا تبديل وكذلك في شرط النفي
تغيير للجلد لا تبديل فلم يكن نسخا وليس الشرط ان تكون الزيادة تخصيصا
لا محالة بل ليس بنسخ بكل حال ولنا ان النسخ بيان مدة الحكم وابتداء حكم آخر
والنص المطلق يوجب العمل باطلاقه فاذا صار مقيدا صار شيئا آخر
لان القيد والاطلاق ضدان لا يجتمعان فاذا كان هذا غير الاول لم يكن
بد من القول بانتهاء الاول وابتداء الثاني وهذا لانه متى صار مقيدا
صار المطلق بعضه وما للبعض حكم الوجود كبعض العلة وبعض الحد
في ان شهادة القاذف لا تبطل ببعض الحد عندنا لانه ليس بحد كله فكان هذا
نسخ على انه نسخ جملة واما التخصيص فتصرف في النظم بيان ان بعض الجملة غير
مراد بالنظم تناوله النظم والقيد لا يتناوله الاطلاق الا يرى ان
الاطلاق عبارة عن العدم والتقييد عبارة عن الوجود فصار اثبات

نسخ

نص بالمعاني يستوي الحكم الواحد ولان الخصوص اذا لم يتو حرا اذا بقي الباقي ثابتا
بدون المخطوط بعضه فلم يكن نسخا واذا ثبت قيد الايمان لم يكن المؤمنة بايد ذلك النفس
الاول بنظمه بل بعد القيد فيكون للاثبات ابتداء ودليل الخصوص للاخراج
لا للاثبات فلا يشكل ان النفي اذا الحق بالجلد لم يبق الجلد حدا وهذا لم يجعل
قراءة الفاتحة فرضا لانه زيادة ولم يجعل الطهارة في الطواف شرطا لانه زيادة
وهذا قال ابو حنيفة وابو يوسف ان القليل من المثلث لا يحرم لانه بعض المسكر
وليس لبعض العلة حكم العلة بوجه ولذلك قالا في الحدث لا يستعمل الماء
القليل عندنا لانه بعض المطهر فلم يكن مطهرا ولان دليل النسخ ما لو جاء معارضا
كان معارضا والعقد يعارض الاطلاق ويحمل له سائر وجوه النسخ ونظير هذا
الاصل اختلاف العلماء في ... ان التيمم لا ... ان الزيادة على النص
تجعل الاول بعضه وقد صار كلاما من وجه فصار تغيرا ولم يكن لبعض حكم
الوجود والله اعلم والذي يتصل باقسام السنن

باب

افعال النبي عليه السلام سوى الزلة اقسام مباح ومستحب وواجب وفرض
وفيها قسم اخر وهو الزلة لكنا لسنا من هذا الباب في شيء لانه لا يصلح للاقتداء
ولا يخلو عن بيان مقرون به من جهة الفاعل او من الله تعالى كما قال وعصى ادم
ربه وقال حكاية عن موسى عليه السلام في قتل القبطي قال هذا من عمل الشيطان
والزلة اسم لفعل غير مقصود في عينه لكنه اتصل الفاعل به عن فعل مباح

قصده فزل بشغله عنه الى ما هو حرام لم يقصده اصلا بخلاف المعصية فانها اسم
لفعل حرام مقصود بعينه واختلفوا في سائر افعال النبي عليه السلام التي ليست بسهو
ولا طبع لان البشر لا يخلو عما جبل عليه فقال بعضهم يجب الوقف فيها وقال بعضهم
بل يلزمنا اتباعه فيها وقال الكرخي يعتقد فيها الاباحة ولا يثبت الفضل والمتابعة
منا اياه فيها الا بدليل وقال الجصاص مثل قول الكرخي الا انه قال
علينا اتباعه لا نترك ذلك الا بدليل وهو الصحيح عندنا اما الواقفون فقد قالوا
ان صفة الفعل اذا كانت مشكلة امتنع الاقتداء به لان الاقتداء هو المتابعة
في اصله ووصفه واذا جهلنا الوصف لم يكن معتقدا فوجب الوقف الى
ان يظهر واما الاخرون فقد احتجوا بالنص الموجب لطاعة الرسول عليه السلام
قال تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره والنصوص في ذلك كثيرة واما
الكرخي رحمه الله فقال نعلم ان الاباحة من هذه الاقسام هي الثابتة بيقين فلم يجز
اثبات غيره الا بدليل فوجب اثبات الفعل ممكن في كل حال ما له ...
به لانه بعض ... وقد وجدنا اختصاص الرسول عليه السلام ببعض ما فعله
ووجدنا الاشتراك ايضا فوجب الوقف ايضا ووجه القول الاخر
ان الاتباع اصل لانه امام يقتدى به كما قال تعالى لابراهيم اني جاعلك
للناس اماما فوجب التمسك بالاصل حتى يقوم الدليل على غيره هذا الذي
ذكرنا تقسيم السنن في حقنا وهذا باب تقسيم السنة في حق النبي عليه السلام

ولو جعل بعض الناس والطعن بالباطل في هذا الباب لكان الاولى منا الكف
عن تقسيمه فانه هو المنفرد بالكمال الذي لا يحيط به الا الله تعالى والوحي
نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فعلى ثلاثة اقسام ما ثبت بلسان الملك
فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة وهو الذي انزل عليه بلسان
الروح الامين عليه السلم ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت
حتى تستكمل رزقها الا فاتقوا الله واجملوا في الطلب والثالث
ما تبدى لقلبه بلا شبهة ولا مزاحم ولا معارض بالهام من الله تعالى
بان اراه بنور من عنده كما قال لتحكم بين الناس بما اراك الله فهذا وحي
ظاهر كله مقرون بما هو ابتلا اعني به الابتلاء في دركه حقيقته بالتامل
وانما اختلف في طريق الظهور وهذا من خواصه عليه السلم كان حجة بالغة
وانما تكرم غيره بشيء منها حقيقة على مثال كرامات الاولياء واما
الوحي الباطن فهو ما ينال باجتهاد الراي بالتامل في الاحكام المنصوصة
واختلف في هذا الفصل فابى بعضهم ان يكون هذا من حظ النبي عليه السلم
وقال انما له الوحي الخالص الظاهر لا غير وانما الراي والاجتهاد لامته
وقال بعضهم كان له العمل في احكام الشرع بالوحي والراي جميعا
والقول الاصح عندنا هو القول الثالث وهو ان الرسول عليه السلم
مامورا بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه من حكم الواقعة ثم العمل بالراي
بعد انقضاء مدة الانتظار والحجة للاول قوله تعالى وما ينطق عن الهوى

والثاني ما وضح له باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عليه السلم

ان هو الا وحي يوحى ولان الاجتهاد محتمل للخطا فلا يصلح لنصب
الشرع ابتداء لان الشرع حق الله فالنصب لصاحب الحق لا من الخلق ولانه
يرجع الى العباد بدفع او جر فقصر اثباته بالراي ووجه القول الاخر
ان الله تعالى امر بالاعتبار عاما بقوله فاعتبروا يا اولي الابصار وهو
عليه السلم احق الناس بهذا الوصف وقال تعالى ففهمناها سليمان وذلك عبارة
عن الراي من غير نص وكذلك قوله لقد ظلمك بسوال نعجتك الى نعاجه
جواب بالراي وقال عليه السلم للخثعمية ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته
اما كان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق وقال لعمر رضي الله عنه
وقد سأله عن القبلة للصائم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان
يضرك فهذا قياس ظاهر وقال لمن اتى اهله انه يوجر فقيل ايوجر
احدنا في شهوته فقال ارايت لو وضعه في حرام اما كان ياثم وقال في
حرمة الصدقة على بني هاشم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه
وهذا قياس ظاهر في تحريم الاوساخ بحكم الاستعمال ولان الرسول
عليه السلم اسبق الناس في العلم حتى وضح له ما خفي على غيره من المتشابه
فمن المحال ان يخفى عليه معاني النص واذا وضح له لزمه العمل به لان
الحجة توجب العمل بها الا ان الاجتهاد من غيره يحتمل الخطا واجتهاده
لا يحتمل القرار على الخطا فاذا اقره الله على ذلك دل انه مصيب
يعني ذلك مثل امور الحرب كان عليه السلم يشاور في سائر الحوادث

عند عدم النص مثل مشاورته في امر الحرب الا يرى انه شاور في اسارى
بدر واخذ براي ابي بكر رضي الله عنه وكان ذلك هو الراي عنده فمن عليهم
ثم نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم
شاور سعد بن معاذ وسعد بن عبادة يوم الاحزاب في بذل شطر
ثمار المدينة ثم اخذ برايهما وكذلك اخذ براي اسيد بن حضير في النزول
على الماء يوم بدر وقد كان يقطع الامر ثم فيما اوحى الله تعالى اليه
في الحروب كما في سائر الحوادث والاجتهاد محض حق الله تعالى ما بينه وبين
عبده فرق وكان يقول لابي بكر وعمر رضي الله عنهما قولا فاني فيما
لم يوح الي مثلكم ولا تحل المشورة مع قيام الوحي وانما تحل الشورى
في العمل بالراي خاصة الا ان النبي عليه السلام معصوم عن القرار على الخطاء
واما غيره فلا يعصم عن القرار على الخطاء واذا كان كذلك كان اجتهاده
ورايه صوابا بلا شبهة الا انا اخرنا بعدم انتظار لانه مكرم بالوحي
الذي يغنيه وكان على ذلك غالب احواله في ان لا يخلو عن الوحي والراي
ضروري فوجب تقديم الطلب لاحتمال الاصابة غالبا كالتيمم لا يجوز
في موضع وجود الماء غالبا الا بعد الطلب وصار ذلك كطلب النص النازل
بين النصوص في حق سائر المجتهدين ومدة الانتظار على ما يرجو
نزوله الا ان يخاف الفوت في الحادثة والله اعلم ومما يتصل بسنة نبينا
عليه السلام شرائع من قبلنا وانما اخرناه لانه اختلف لكونه شرعا له

باب شرائع من قبلنا

فقال بعض
العلماء يلزمنا شرائع من قبلنا حتى يقوم الدليل على
النسخ بمنزلة شرائعنا وقال بعضهم لا يلزمنا حتى
يقوم الدليل وقال بعضهم يلزمنا على انه شريعتنا
والصحيح عندنا ان ما قص الله تعالى منها علينا من
غير انكار او قصه رسول الله عليه السلام من غير انكار
فانه يلزمنا على انه شريعة رسولنا عليه السلام احتج
الاولون بقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم
اقتده والهدى اسم يقع على الايمان والشرائع ولان
يثبت حقيقة الله تعالى ودين الله حسن مرضي عنده قال
تعالى لا نفرق بين احد من رسله وقال مصدقا لما
بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه فصار الاصل
هو الموافقة واحتج اهل المقالة الثانية بقوله تعالى
لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولان الاصل
في الشرائع الماضية الخصوص الا ترى انها كانت تحتمل
الخصوص في المكان في رسولين بعثا في زمان واحد
في مكانين الا ان يكون احدهما تبعا للاخر كما في قصة

ابرهيم عليه السلم فامن له لوط عليه السلم وكما كان هارون عليهم السلم
لموسى عليه السلم فكذلك في الزمان ايضا فصار الاختصاص
في شرايعهم اصلا الا بدليل واحتج اهل المقالة الثالثة
بان النبي عليه السلم كان اصلا في الشرايع وكانت شريعته
عامة لكافة الناس وكان وارثا لما مضى من محاسن الشريعة
ومكارم الاخلاق قال تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين
اصطفينا من عبادنا وراى رسول الله عليه السلم في يد
عمر رضي الله عنه صحيفة فقال ما هي قال التورية فقال
امتهوكون انتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله لو كان
موسى حيا لما وسعه الا اتباعي فصار الاصل الموافقة
والالفة لكن بالشرط الذي قلنا ومعروف لا ننكر من فعل
النبي عليه السلم العمل بما وجده صحيحا فيما سلف من الكتاب
غير محرف الا ان يدل وحي بخلافه فثبت ان هذا هو
الاصل الا ان التحريف من اهل الكتاب كان امرا ظاهرا وكذلك
الحسد والعداوة والتلبيس كثر فيهم ووقعت الشبهة
في نقلهم فشرطنا في هذا ان يقص الله تعالى ورسوله من غير
انكار احتياطا في باب الدين وهو المختار عندنا من الاقوال

بهذا الشرط الذي ذكرناه قال تعالى ملة ابيكم ابرهيم وقال
قل صدق الله فاتبعوا ملة ابرهيم حنيفا فعلى هذا الاصل
تجري هذا الفصل وقد احتج محمد رحمه الله في تصحيح المهاياة
والقسمة بقوله تعالى ونبئهم ان الماء قسمة بينهم كل شرب
محتضر وقال تعالى لها شرب ولكم شرب يوم معلوم
واحتج بهذا النص لاثبات الحكم به في غير المنصوص عليه
مما هو نظيره فثبت ان المذهب هو القول الذي اخترناه
والله اعلم وما يتصل به ختم باب السنة باب
متابعة اصحاب النبي عليه السلام قال ابو سعيد البردعي رحمه الله
تقليد الصحابي واجب يترك به القياس قال وعلى هذا
ادركنا مشايخنا رحمهم الله وقال الكرخي لا يجب تقليده
الا فيما لا يدرك بالقياس وقال الشافعي رحمه الله لا يقلد احد
منهم وعينهم من فضلك التقليد فقلد الخلفاء الراشدين
وامثالهم وقد اختلف عمل اصحابنا رحمهم الله في هذا الباب
فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ان اعلام راس المال ليس
بشرط وقد روي عن ابن عمر رضي الله عنهما خلافه وقال
ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله في الحامل تطلق ثلثا للسنة وقد

روى عن جابر وابن مسعود رضي الله عنهما خلافه وقال ابو يوسف ومحمد
في الاجير المشترك انه ضامن وروينا ذلك عن علي رضي الله عنه
وخالف ابو حنيفة رحمه الله في ذلك بالرأي وقد اتفق عمل
اصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس فقد قالوا في
اقل الحيض انه ثلثة ايام واكثره عشرة ايام ورووا
ذلك عن انس وعثمان بن ابي العاص الثقفي رضي الله عنهما
وافسدوا شراء ما باع باقل مما باع عملا بقول عائشة
في قصة زيد بن ارقم رضي الله عنه فاما فيما لا يدرك بالقياس
فلابد من العمل به حملا له على التوقيف من رسول الله
عليه السلام لا وجه له غير هذا الا التكذيب وذلك باطل فوجب
العمل به لا محالة فاما فيما يعقل بالقياس فوجه قول
الكرخي ان القول بالرأي من اصحاب النبي عليه السلام مشهور
في احتمال الخطاء في اجتهادهم كائن لا محالة فقد كان يخالف
بعضهم بعضا وكانوا لا يدعون الناس الى اقوالهم وكان
ابن مسعود يقول ان اخطأت فمن الشيطان واذا
كان كذلك لا يجوز تقليد مثله بل وجب الاقتداء بهم
في العمل بالرأي مثل ما عملوا وذلك معنى قول النبي عليه السلام

اصحابي كالنجوم ومن ادعى الخصوص احتج بقوله عليه السلام
اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وبما روي
في هذا الباب من اختصاصهم بما دل على ما قلنا
ووجه قول ابي سعيد ان العمل بآرائهم اولى لوجهين
احدهما احتمال السماع والتوقيف وذلك اصل فيهم
فقدم على الرأي وقد كانوا يسكتون عن الاسناد
ولاحتمال فضل اصابتهم في نفس الرأي وكان هذا
الطريق هو النهاية في العمل بالسنة لتكون بجميع وجوهها
وشبهها مقدما على القياس ثم القياس باقوى وجوهه
حجة وهو المعنى الصحيح باثره الثابت شرعا فقد ضيع
الشافعي عامة وجوه السنن ثم مال الى القياس الذي
هو قياس الشبه وهو ليس بصالح لاضافة الوجوب اليه
فما هو الا ترك القياس وعمل باستصحاب الحال فجعل الاحتياط
مدرجة الى العمل بلا دليل فصار الطريق المسمى في اصول
الشريعة وفي عمله على الكمال هو طريق اصحابنا بحمد الله
اليهم انتهى الدين بكماله وبفتواهم قام الشرع الى اخر
الدهر بخصاله لكنه بحر عميق لا يقطعه كل سابح والشروط

وهذا التابعي فاما اذا كان لم يبلغ درجة الفتوى من الصحابة في زمن الصحابة لا يزاحمهم

كثيرة لا يجمعها كل طالب وهذا الاختلاف في كل ما ثبت عنهم من غير
خلاف بينهم ومن غير ان ثبت انه بلغ غيره فسكت
مسلما له فاما اذا اختلفوا في شيء فان الحق في اقوالهم
لا يعدوهم عندنا على ما نبين في باب الاجماع ان شاء الله تعالى
ولا يسقط البعض بالبعض بالتعارض لانهم لما اختلفوا
ولم يحر المحاجة بالحديث المرفوع سقط احتمال التوقيف
وتعين وجه الراي والاجتهاد فصار تعارض اقوالهم
كتعارض وجوه القياس وذلك يوجب الترجيح فان تعذر
الترجيح وجب العمل بايهما شاء المجتهد على ان الصواب واحد
منها لا غير ثم لا يجوز العمل بالباقي من بعد الا بدليل
على ما مر في باب المعارضة في الراي كان اسوة ساير
ائمة الفتوى من السلف لا يصح تقليده فان ظهر فتواه
في زمن الصحابة كان مثلهم في هذا الباب عند بعض
مشايخنا رحمهم الله لتسليمهم مزاحمته اياهم وقال بعضهم
لا يصح تقليده وهو دونهم لعدم احتمال التوقيف فيه
ووجه القول الاول ان شريحا خالف عليا رضي الله عنه
عيانا في رد شهادة الحسن وكان علي يقول له في

المشورة قل ايها العبد الابظر وخالف مسروق
ابن عباس في النذر بذبح الولد ثم رجع ابن عباس الى
فتواه ولانه بتسليمهم دخل في جملتهم والله اعلم

باب [illegible] الاجماع

الكلام في الاجماع في
ركنه واهلية من ينعقد به وشرطه وحكمه وسببه
اما ركنه فنوعان عزيمة ورخصة اما العزيمة فالتكلم
منهم بما يوجب الاتفاق منهم او شروعهم في الفعل فيما
كان من بابه لان ركن كل شيء ما يقوم به اصله والاصل
في نوعي الاجماع ما قلنا واما الرخصة بان يتكلم البعض
ويسكت سائرهم بعد بلوغهم وبعد مضي مدة التامل
والنظر في الحادثة وكذلك في الفعل وقال بعض الناس
لا بد من النص ولا يثبت بالسكوت ويحكى هذا عن الشافعي
قال لان عمر رضي الله عنه شاور الصحابة في مال فضل
عنده وعلي رضي الله عنه ساكت حتى قال له ما تقول
يا ابا الحسن فروى له حديثا في قسمة الفضل فلم يجعل
سكوته تسليما وشاورهم في املاص المراة فاشاروا
بان لا غرم عليه وعلي رضي الله عنه ساكت فلما ساله قال

أدى عليك الغرة ولان السكوت قد يكون مهابة كما قيل لابن عباس
ما منعك ان تخبر عمر بقولك في العول فقال درته وقد
يكون للتامل فلا يصلح حجة ولنا ان شرط النطق منهم جميعا
متعذر غير معتاد بل المعتاد في كل عصر ان يتولى الكبار
الفتوى ويسلم سايرهم ولانا انما نجعل السكوت تسليما
بعد العرض وذلك موضع وجوب الفتوى وحرمة الكتمان
السكوت لو كان مخالفا فاذا لم نجعل تسليما كان فسقا
او بعد الاشتهار والاشتهار ينافي الخفاء فكان كالعرض
وذلك ايضا بعد مضي مدة التامل وذكر ما في الشبهة فتعين
وجه التسليم فاما سكوت علي رضي الله عنه فانما كان لان
الذين افتوا بامساك المال وبان لا غرم عليه في املاص المراة
كان حسنا الا ان تحمل الامضاء في الصدقة والتزام
الغرم من عمر رضي الله عنه صيانة عن القيل والقال
ورعاية لحسن الثناء وبسط العدل كان احسن فحل
السكوت عن مثله وبعد فان السكوت بشرط الصيانة
عن الفوت جايز تعظيما للفتوى وذلك الى اخر المجلس
وكلامنا في السكوت المطلق واما حديث الدرة فغير صحيح

لان الخلاف والمناظرة فيهما يشهر من الخفي وكان عمر رضي الله عنه
الين للحق واشد انقيادا من غيره وان صح فتاويله
ابلاء العذر في الكف عن مناظرته بعد ثباته على
مذهبه وعلى هذا الاصل يحتج ايضا انهم اذا اختلفوا
اعني اصحاب النبي عليه السلام كان اجماعا على
ان ما خرج من اقوالهم فباطل وكل عصر مثل ذلك
ايضا ومن الناس من قال هذا سكوت بعض
بل اختلافهم يسوغ الاجتهاد من غير تعيين
لكنا نقول الاجماع من المسلمين حجة لا يعدوه
الحق والصواب بيقين واذا اختلفوا على اقوال
فقد اجمعوا على حصر الاقوال في الحادثة ولا يجوز
ان يظن بهم الجهل فلم يبق الا ما قلنا وكذلك اذا اختلف
العلماء في كل عصر على اقوال وعلى هذا ايضا عند
بعض مشايخنا وقد قيل ان هذا بخلاف الاول
انما ذلك للصحابة خاصة وكذا ما خطب به بعض
الصحابة من الخلفاء فلم يعترض عليه فهو اجماع
على ما قلنا والله اعلم

باب الاهلية واهلية الاجماع
انما يثبت باهلية الكرامة وذلك لكل مجتهد ليس فيه هوى
ولا فسق اما الفسق فيورث التهمة ويسقط العدالة
وباهلية اداء الشهادة وصفة الامر بالمعروف
يثبت هذا الحكم واما الهوى فان كان صاحبه يدعو الناس
اليه سقطت عدالته بالتعصب الباطل وبالسفه وكذلك
ان مجن به وكذلك ان غلا حتى كفر به مثل غلاة
الروافض والخوارج في الامامة فانه من جنس العصبية
وصاحب الهوى المشهور به ليس من الامة على الاطلاق
فاما صفة الاجتهاد فشرط في حال دون حال اما في اصل
الدين المجمع مثل نقل القران ومثل امهات الشرائع
فعامة المسلمين داخلون مع الفقهاء في ذلك الاجماع
فاما ما يختص بالراي والاستنباط وما يجري مجراه
فلا يعتبر فيه الا اهل الراي والاجتهاد وكذلك من
ليس من اهل الراي والاجتهاد من العلماء فلا يعتبر
في الباب الا فيما يستغنى عن الراي ومن الناس من
اراد على هذا فقال لا اجماع الا للصحابة لانهم هم الاصول

في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وقال بعضهم لا يصح
الا من عترة الرسول عليه السلام فهم المخصوصون بالعترة
الطيب المجبولون على سواء السبيل ومنهم من قال ليس
ذلك الا لاهل المدينة فهم اهل حضرة النبي عليه السلام الا ان
هذه الامور زائدة على الاهلية وما يثبت به الاجماع حجة
لا يوجب الاختصاص بشيء من هذا وانما هذا كرامة للامة
ولا اختصاص للامة بشيء من هذا باب
شروط الاجماع قال اصحابنا رحمهم الله انقراض العصر
ليس بشرط لصحة الاجماع حجة وقال الشافعي رحمه الله الشرط
ان يموتوا على ذلك لاحتمال رجوع بعضهم لكنا نقول ما
ثبت به الاجماع حجة لا فصل فيه فلا يصح الزيادة عليه
وهو نسخ عندنا ولان الحق الاجماع كرامة لهم لا لمعنى
يعقل فيوجب ذكر بنفس الاجماع فاذا رجع بعضهم من بعد
لم يصح رجوعه عندنا وقال الشافعي يصح لانه ما كان ينعقد
اجماعهم الا به فلا ينعقد الا به ولكنا نقول بعد ما ثبت
الاجماع لم يبق للخلاف وصار يقينا كرامة وفي الابتداء
كان خلافه مانعا عندنا وقال بعض الناس لا يشترط اتفاقهم

بل خلاف الواحد لا يعتبر ولا خلاف الاثنين لان الجماعة احق بالاصابة
واولى بالحجة قال عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم
والجواب ان النبي عليه السلام جعل اجماع الامة
حجة وما بقي منهم احد يصلح للاجتهاد والنظر مخالفا
لم يكن اجماعا وانما هذا كرامة ثبتت على الموافقة من
غير ان يعقل به دليل الاصابة فلم يصلح ابطال
حكم الافراد وقد اختلف اصحاب رسول الله عليه السلام
وربما كان المخالف واحدا وربما قل عددهم في مقابلة
الجمع الكثير وتاويل قوله عليه السلام عليكم بالسواد
الاعظم هو عامة المومنين وكلهم ممن هو امة
مطلقة وقد اختلفوا في شرط آخر وهو ان لا يكون
مجتهدا في السالف فقد صح القول عن محمد رحمه الله
ان ذلك ليس بشرط وان اجماع كل عصر حجة فيما سبق
فيه الخلاف من السلف على بعض اقوالهم وفيما
لم يسبق فيه الخلاف من الصدر الاول فقد صح عن
محمد رحمه الله ان قضاء القاضي ببيع امهات الاولاد
باطل وذكر الكرخي رحمه الله عن ابي حنيفة رحمه الله ان قضاء

القاضي ببيع امهات الاولاد لا ينقض فقال بعض مشايخنا
رحمهم الله هذا دليل على ان ابا حنيفة رحمه الله جعل الاختلاف
الاول مانعا من الاجماع المتاخر وقال بعضهم بل تاويل
قول ابي حنيفة رحمه الله ان هذا اجماع مجتهد فيه وفيه
شبهة فينفذ قضاء القاضي ولا ينقض عند الشبهة
اما من ابى الخلاف فوجه قوله ان المخالف الاول
لو كان حيا لما انعقد الاجماع دونه وهو من الامة بعد
موته الا ترى ان خلافه اعتبر لدليله لا لعينه
ودليله باق بعد موته ولان في تصحيح هذا الاجماع
تضليل بعض الصحابة مثل قول ابن عباس رضي الله عنه
في العول وقد قال محمد رحمه الله فيمن قال لامرأته انت
خلية ونوى الثلث ثم وطيها في العدة لا يحد
لقول عمر رضي الله عنه انها رجعية ولم يقل به احد
عند نية الثلث ووجه القول الآخر ان دليل
كون الاجماع حجة هو اختصاص الامة بالكرامة بالامر
المعروف والنهي عن المنكر وذلك انما يتصور من الاحياء
في كل عصر واما قوله ان الدليل باق فهو كذلك لكنه نسخ

كنص ينزل بخلاف القياس واما التضليل فلا يجب لان
الراي يومئذ كان حجة لفقد الاجماع فاذا حدث الاجماع
انقطع الدليل الاول للحال وذلك كالصحابة اذا اختلفوا
بالراي فلما عرضوا ذلك على الرسول عليه السلام فرد
قول البعض لم ينسب صاحبه الى الضلال وكصلوة اهل
قباء بعد نزول النص قبل بلوغهم وانما اسقط محمد
رحمه الله الحد بالشبهة ومن شرطه اجماع من
هو داخل في اهلية الاجماع وبعض مشائخنا رحمهم الله
شرط الاكثر والصحيح ما قلنا لانه انما صار حجة
كرامة تبتنى على اتفاقهم فلا تستبدون هذا الشرط

باب حكم الاجماع

حكمه في الاصل ان يثبت المراد به حكما شرعيا على
سبيل اليقين ومن اهل الهوى من لم يجعل الاجماع
حجة قاطعة لان كل واحد منهم اعتمد ما لا يوجب
العلم لكن هذا خلاف الكتاب والسنة والدليل
المعقول اما الكتاب قال تعالى ومن يشاقق
الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل

المؤمنين نوله ما تولى فاوجب هذا ان يكون سبيل
المؤمنين حقا بيقين وقال خير امة اخرجت للناس منهم
الاية والخبر به يوجب الحقية فيما اجمعوا وقال وكذلك
جعلناكم امة وسطا فالوسط العدل وذلك يضاد
الجور والشهادة على الناس تقتضي الاصابة والحقية
اذا كانت شهادة جامعة للدنيا والاخرة وقال عليه السلام
لا تجتمع امتي على الضلالة وعموم النص ينفي جميع
وجوه الضلالة في الايمان والشرائع جميعا وامر
النبي عليه السلام ابا بكر رضي الله عنه ليصلي بالناس
فقالت عائشة رضي الله عنها انه رجل رقيق
فمر عمر رضي الله عنه ليصلي بالناس قال عليه السلام
ابى الله ذلك والمسلمون وسئل عن الخميرة يتعاطاها
الجيران فقال ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله
حسن واما المعقول فان رسول الله عليه السلام خاتم
النبيين وشريعته باقية الى اخر الدهر وامته ثابتة
على الحق الى ان تقوم الساعة قال عليه السلام لا تزال
طائفة من امتي على الحق ظاهرين حتى تقوم الساعة

وقوماً حتى يقاتل اخر عصابة من امتي الدجال و انما
المراد بالامة من لا يتمسك بالهوى و البدعة ولو جاز
الخطاء على جماعتهم و قد انقطع الوحي بطل وعد
الثبات على الحق ووجب القول بان اجماعهم صواب
بيقين كرامة من الله تعالى صيانة لهذا الدين و هذا
حكم متعلق باجماعهم صيانة للدين و ذلك جائز مثل
القاضي يقضي في المجتهد برايه فيصير لازما لا يرد
عليه نقض وذلك فوق دليل الاجتهاد صيانة للقضاء
الذي هو من اسباب الدين و لا ينكر في المحسوس
والمشروع ان يحدث باجتماع الافراد ما لا يقوم
به الافراد والله اعلم فصار الاجماع كاية من
الكتاب او حديث متواتر في وجوب العلم والعمل
به فيكفر جاحده في الاصل ثم هو على مراتب
فاجماع الصحابة رضي الله عنهم مثل الاية والخبر
المتواتر واجماع من بعدهم بمنزلة المشهور
من الحديث واذا صار الاجماع مجتهدا فيه في
السلف كان كالصحيح من الاحاد والنسخ في

في ذلك جائز بمثله حتى اذا ثبت حكم باجماع عصر يجوز
ان يجتمعوا او ليك على خلافه فينسخ به الاول
ويجوز ذلك وان لم يتصل به التمكن من العمل
عندنا على ما مر ويستوي في ذلك ان يكون
في عصرين او عصر واحد اعني به في جواز النسخ

باب بيان سببه

وهو نوعان الداعي والناقل اما الداعي
فيصلح ان يكون من اخبار الاحاد او القياس
وقال بعضهم لابد من جامع اخر مما لا يحتمل
الغلط وهذا باطل عندنا لان ايجاب الحكم
به قطعا لم يثبت من قبل دليله بل من قبل
عينه كرامة للامة وادامة للحجة وصيانة
و تقريرا لهم على الحجة ولو جمعهم دليل يوجب
علم اليقين لصار الاجماع لغوا فبان
ما قاله هذا القائل حشو من الكلام واما
السبب الناقل الينا فعلى مثال نقل السنة
فقد ثبت نقل السنة بدليل قاطع لا شبهة

بدليل صح
فيه وقد ثبت فيه الشبهة فكذلك هذا
اذا انتقل الينا اجماع السلف باجماع
كل عصر على نقله كان في معنى نقل
الحديث المتواتر واذا انتقل الينا بالافراد
مثل قول عبيدة السلماني ما اجتمع
اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
على شيء كاجتماعهم على محافظة الاربع
قبل الظهر وعلى اسفار الصبح وعلى
تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت
وسئل ابن مسعود رضي الله عنه
عن تكبير الجنائز فقال كل ذلك
قد كان الا اني رايت اصحاب
محمد صلى الله عليه وسلم يكبرون
اربعا وكما روي في توكيد المهر

بالخلوة فكان هذا كنقل السنة
بالاحاد وهو يقين باصله لكنه
لما انتقل الينا بالاحاد اوجب العمل
دون علم اليقين فكان مقدما
على القياس فهذا مثله ومن الفقهاء
من ابى النقل بالاحاد في هذا
الباب وهو قول لا وجه له
ومن انكر الاجماع فقد ابطل دينه
كله لان مدار اصول الدين
كلها ومرجعها الى اجماع المسلمين

باب ـــــ القياس الكلام في هذا الباب ينقسم الى
اقسام اولها الكلام في تفسير القياس والثاني في شرطه والثالث
في ركنه والرابع في حكمه والخامس في دفعه وانما عرفنا هذه الجملة لان
الكلام لا يصح الا بمعناه ولا يوجد الا عند شرطه ولا يقوم الا بركنه ولم
يشرع الا لحكمه ولا يبقى الا بالدفع باب ـــــ تفسير القياس
القياس تفسيره هو المراد بظاهر صيغته ومعناه هو المراد بدلالة صيغته
بمنزلة الضرب هو اسم لفعل يعرف بظاهره ومعنى يعقل بدلالته وهو الايلام فاما
اما القياس بظاهر صيغته فالتقدير يقال قس النعل بالنعل اي احذه
وقدره به ورد كذلك يلحق الشيء بغيره فيجعل مثله ونظيره وقد يسمى ما يجري
بين اهل المناظرة قياسا وهو ماخوذ من المقايسة قياسا وقد سمي
هذا القياس نظرا مجازا لانه من طريق النظر يدرك وقد سمي اجتهادا لان
ذلك طريقه فسمي به مجازا واما المعنى الثابت بدلالة صيغته فهو انه
تقدير الفرع باحكام الشرع وتفصيل من مفاصله وهذه جملة لا تعقل الا
بالبسط وبيان ذلك ان الله تعالى كلفنا العمل بالقياس بقوله وضعه
على مثال العمل بالسنة فجعل الاصول شهودا فهي شهود لله تعالى
ومعنى النصوص هو شهادتها وهو العلة الجامعة بين الفرع والاصل
ولا بد من صلاحية الاصول وهو كونها صالحة للتعليل كصلاحية الشهود

الناسخ صحح الناسخ صحح

الناسخ صحح

الناسخ صحح

الحرية والعقل والبلوغ ولا بد من صلاح الشهادة كصلاح شهادة
الشاهد بلفظ الشهادة وخاصيته وبعد التزكية واستقامته للحكم المطلوب وكذلك
هذه الشهادة ولا بد من طالب للحكم على المدعى وهو القايس ولا بد من مطلوب
وهو الحكم الشرعي ولا بد من مقضي عليه وهو العلة بالعقد فرعه والبدل
بالعمل اصلا او تحصيل في مجلس النظر والحاجة ولا بد من حكم هو معنى [illegible]
وهو الفعل واذا بعد ذكر بعد المشهود عليه ولاية الدفع كما في ساير الشهادات
هذا مذهب عامة اصحاب النبي عليه السلام وهو مذهب التابعين والصالحين وعلما
الدين رضي الله عنهم اجمعين فانهم اتفقوا على ان القياس بالراي على الاصول
الشرعية لتعدية احكامها الى ما لا نص فيه مدرك من مدارك احكام الشرع
لا مجرد لانتهائها ابتداء وقال اصحاب الظواهر من اهل الحديث وغيرهم ان
القياس ليس بحجة والعمل به باطل وهو قول داود وغيره واختلف
هولاء فقال بعضهم لا دليل من قبل العقل اصلا والقياس ليس منه وقال
بعضهم لا يعمل بدليل العقل الا في الامور العقلية دون الشرعية وقال بعضهم
هو دليل ضروري لا يصار اليه الا لامكان العمل باستصحاب الحال
واحتج من ابطل القياس بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى
ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب
مبين ومن جعل القياس حجة فلم يجعل الكتاب كافيا واما السنة فقوله عليه السلام

لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثر فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما
لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا واما المعقول فلمعنى في الدليل ومعنى في المدلول
اما الدليل فشبهة في الاصل لان النص يتناول شيئا من الاوصاف علة للحكم
والحكم المطلوب حق الله ولا يصح اثباته بما هو شبهة في الاصل مع كمال قدرة
صاحب الشرع واما الذي في المدلول فلان المدلول طاعة الله تعالى ولا يطاع الله
بالعقول والاراء الا ترى ان من الشرايع ما لا يدرك بالعقول اصلا كالمقدرات
ومنها ما يخالف المعقول ولا يلزم امر الحروب ودرك الكعبة وتقويم المتلفات
اما على الوجه الاول فلانها من حقوق العباد اما غير القبلة فلا اشكال واما
القبلة فاصلها معرفة اقاليم الارض وذلك حق العباد فبني عليه وشبهه
واما على الثاني فلان هذه الامور انما تعقل بوجوه محسوسة الا ترى
ان قيم المتلفات ومهور النساء وامور الحروب تعقل بالاسباب الحسية
وكذلك القبلة فكان تعيينا باصله على مثال الكتاب والسنة ويحصل بها قياسا
للمحافظة على النصوص بمعانيها ولان العمل بالاصل في مواضع القياس
ممكن وذلك دليل دعينا الى العمل به قال الله تعالى قل لا اجد فيما اوحي
الي محرما الاية واشباه ذلك كما ذكرنا من امر الحروب وغيرها لان العمل
بالاصل غير ممكن وكذلك امر القبلة فعملنا بالاجتهاد لا انه معدوم ولا
يلزم عليه الاعتبار بمن مضى من القرون في المثلات والكرامات

لان ذكر الامر بعمل الحسوں لعمان وعلى ذلك تحمل ما ورد في الكتاب من الامر بالاعتبار
وعلى امر الحرب تحمل مساورة النبي عليه السلام ولعامة العلماء وائمة الهدى في الكتاب
والسنة في الدليل المعقول وهذا اكثر من ان يحصى او يخفى من ان يخفى وانما ذكر
طرفا منه تبركا واقتداء بالسلف قال تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار و
الاعتبار رد الشيء الى نظيره والعبرة البيان قال الله تعالى ان كنتم للرؤيا
تعبرون اي تبينون والقياس مثله سواء قال يقال عبرت كذا
الاعتبار بامر بان المصدر من الراي وهو ان تذكر بسبب هلاك قوم
انكارهم وكذلك عندك هاهنا اذا ذكرت العلة نصا مثل قوله عليه السلام
في الهرة انها من الطوافين والطوافات عليكم والحوار بانه ان
لسان الله تعالى في قال تعالى ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون ويعقلون وفي
ذلك وقال في كتب العصاة حسوه وهو افتنا وامانة في الظاهر لكنه حسوه
من طريق المعنى بشرعه واستعانه اما الاول فان من تامل في شرع القصاص
صدره ذلك عن مباشرة سببه معنى حسنا وسلم المقصود بالعلم منه معنى حسنا
فصار حسوه لها اي بعا عليها واما في استعانه فلان من قتل وجلا صار
حرنا على اولياء القتيل وصار ذلك عليه فلا يسلم لهم الحسوه الا ان يقتل
القاتل فيسلم به حسوه اولياء القتيل الاول في القصاص حسما واحياء
وهذا لا يعقل الا بالتامل واما السنة فاكثر من ان يحصى من ذلك ما ورد

ان النبي عليه السلام حين بعث معاذا الى اليمن قال له بم تقضي قال بما في كتاب الله
قال فان لم تجد قال اقضي بما قضى به رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد
برأيي قال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله وهذا نص صحيح وقد روينا
ما هو مباين منه من النبي عليه السلام وعمل اصحابه عليهم السلام في هذا الباب
ومناظرتهم ومشاورتهم في هذا الباب اشهر من ان يخفى على عاقل مميز فان طعن
طاعن فيهم فقد ضل عن سواء السبيل ونابذ الاسلام ومن راح في خصومهم
فقد ادعى امرا لا دليل عليه الناس سواء في كلمة الاعتبار واما المعقول
فنقول الاعتبار واجب بنص القرآن وهو النظر والتامل فيما اصاب من قبلنا
من المثلات باسباب نقلت عنهم لنكف عنها احترازا عن مثله من الجزاء وكذلك
التامل في حقائق اللغة لاستعارة غيرها لها سائغ والقياس نظيره بعينه
لان الشرع شرع احكاما بمعان اشار اليها كما انزل مثلات باسباب
قصها ودعانا الى التامل في الاعتبار وبيان ذلك في الاصل في قوله تعالى
هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر والاخراج
من الديار عقوبة بمعنى العقل والكفر يصلح داعيا اليه واول الحشر
دلالة على تكرار هذه العقوبة وقوله ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا
دليل على ان اصابة النصر من الله والتوكل مقطع الحيل وان المقت والخذلان
من النظر الى القوة والاغترار بالشوكة الى ما لا يحصى من معاني النص

ثم دعانا الى الاعتبار بالتامل في معاني النص للعمل به مما لا نص فيه وكذا ذكر
في مبسوطنا هذه وبيان ذكره في مسئلة الربوا وذلك ان النبي عليه السلام قال الحنطة
بالحنطة اي بيعوا الحنطة بالحنطة لان الباء كلمة الصاق فدلت على اضمار
فعل مثل قولك بسم الله ودل عليه قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام
الا سواء بسواء ودل عليه حديث عبادة بن الصامت ان النبي عليه السلام قال
لا تبيعوا الذهب بالذهب والورق بالورق والحنطة بالحنطة الا سواء
بسواء عينا بعين فمن زاد واستزاد فقد اربى والحنطة اسم علم
لمكيل معلوم وقد تقوّل بحبّة وقوله مثلا بمثل حال لما سبق اي الاحوال
مشروط اي بيعوا بهذا الوصف والامر للايجاب بيقين والبيع مباح فلا بد
من صرف الامر الى الحال التي هي شرط والمراد بالمثل القدر لما روي في حديث
اخر كيلا بكيل فيه تصحيح الكلام وقوله والفضل اسم لكل زيادة وقوله
ربوا اسم لزيادة هي حرام وهي فضل مال لا يقابله عوض في معاوضة مال
بمال والمراد بالفضل الفضل على القدر لان الفضل لا يتصور الا بناء
على المماثلة ليكون فضلا عليها والمراد بالمماثلة القدر بالنص فكذا
الفضل عليها لا محالة فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر
ثم الحرمة بناء على فوات حكم الامر هذا حكم هذا النص ومعناه بالتامل
في صيغة النص فوجدنا العامل فيما هو داع الى هذا الحكم تماما هو بانه

بهذا النص وهو ايجاب المماثلة عند البيع بجنسها واذا تاملنا وجدنا
الداعي اليه القدر والجنس لان ايجاب التسوية بين هذه الاموال يقتضي
ان تكون امثالا متساوية ولن تكون كذلك الا بالجنس والقدر لان
كل موجود من المحدث موجود بصورته ومعناه فانما تقوم المماثلة
بهما فالقدر عبارة عن امتلاء المعيار بمنزلة الطول والعرض فتحصل
به المماثلة صورة والجنس عبارة عن مشاكلة المعاني فتثبت به
المماثلة معنى وسقطت قيمة الجودة بالنص وهو قوله جيدها ورديها
سواء تبرها وعينها سواء وبالاجماع فمن باع قفيز حنطة جيدة بقفيز
ردي وزيادة فليس له ذلك لا يصح ولما عرف ان ما لا ينتفع به الا بهلاكه
تنعدم فيه ذاته ولما صارت امثالا بالقدر والجنس سقط اعتبار
القيمة الجودة شرطا لا علة لان العدم لا يصلح علة صارت المماثلة
باسمه بهذين الوصفين وصار سائر الاعيان فضلا على هذين
المماثلين الكيل والجنس بواسطة المماثلة فصار شرطا سببا
في البيع بمنزلة شرط الخيار فيفسده البيع فهذا ايضا معنى معقول
من هذا النص ليس بثابت بالراي فلم يبق بعد الا الاعتبار
وهو انا وجدنا الارز والدخن والجص وسائر المكيلات و
الموزونات امثالا متساوية فكان الفضل على المماثلة فيهما

فصلا خالف عن العوض في عقد السلم مثل حكم النص بلا تفاوت ولزمنا
اثباته على طريق الاعتبار وهو كما ذكرنا من الامثلة ما بينهما وبين
هذه الجملة افتراق وحصل لنا فلما اثبات الاحكام بظواهرها
تصديقا واثبات معانيها طمأنينة وشرحا للصدور وتثبتنا به
نعلم احكام النصوص في ذلك بعظم حدودها ولزمنا بهذا
الاصل محافظة النصوص بظواهرها ومعانيها ومحافظة ما
تضمنت من المعاني التي تعلقت بها احكامها جمعا بين الاصول والفروع
معا وهو الحق وماذا بعد الحق الا الضلال وما المخلص الا التمسك
بالجملة وصار تعلق الحكم بمعنى من المعاني ثابتا بحجة فيما اصبت بحجته
وفي البعض احتمال وجائز وضع الاسباب للعمل على هذا الوجه كالنصوص
المحتملة بصيغتها من الكتاب والسنة وصار الكتاب تبيانا لكل شيء
من هذا الوجه لان ما ثبت بالقياس مضاف اليه وكان اولى من العمل
بالحال التي ليست بحجة فاذا تعذر العمل بالقياس صير الى الحال ثم
ان طاعة الله لا تتوقف على علم البعض فصل في تعليل الاصول
واختلفوا في هذه الاصول فقال بعضهم هي غير شاهدة اي غير
معلولة الا بدليل وقال بعضهم هي معلولة بكل وصف يمكن
الا لمانع وقال بعضهم هي معلولة لكن لا بد من دليل يميز وهذا

اشبه بمذهب الشافعي والقول الرابع قولنا ان الاصول في معلولة شاهدة
الا لمانع ولا بد مع ذلك من دلالة التمييز ولا بد من قيام الدليل قبل ذلك على انه
للحال شاهد ومثال هذا اختلافنا في تعليل الذهب والفضة بالوزن وابى
الشافعي التعليل فلا يصح الاستدلال بان النصوص في الاصل معلولة الا باقامة
الدليل في هذا النص على الخصوص انه معلول احتج اهل المقالة الاولى
بان النص موجب بصيغته والتعليل نقل حكمه الى معناه وذلك كالمجاز من
الحقيقة فلا يترك الا بدليل الا ترى ان الاوصاف متعارضة والتعليل بالكل
غير ممكن وبكل وصف محتمل فكان التوقف اصلا واحتج اهل المقالة الثانية
ان الشرع لما جعل القياس حجة ولا تصير حجة الا ان تجعل اوصاف النص
علة وشهادة صارت الاوصاف كلها صالحة فصلح الاثبات بكل وصف
الا لمانع مثل رواية الحديث لما كان حجة والاجماع منعقد صارت
رواية كل عدل حجة لا تترك الا لمانع فكذلك هذا ولما صار القياس
دليلا صار التعليل والشهادة في النص اصلا فلا يترك بالاحتمال و
اما التعليل لاثبات حكم الفروع واما النص فبقي وحده كما كان وحجة
القول الثالث انه لما ثبت القول بالتعليل وصار ذلك اصلا بطل التعليل
بكل الاوصاف لانه ما شرع للقياس مرة ولا حجة اخرى عند الشافعي رحمه الله
وهذا يسد باب القياس اصلا فوجب التعليل بواحد من الجملة فلا بد

من دليل يوجب التمييز لان التعليل بالمجهول باطل والواحد من الجملة هو المستقى
بعد سقوط الجملة لكنه مجهول وقلنا نحن ان دليل التمييز شرط على ما نبين لكنا
نحتاج قبل ذلك الى قيام الدلالة على كون الاصل شاهدا للحال لانا قد وجدنا
من النصوص ما هو غير معلول واحتمل هذا ان يكون من تلك الجملة لكن هذا الاصل
لم يسقط بالاحتمال ولم يتوجه على غيره وهو الفرع بالاحتمال ايضا على مثال
استصحاب الحال ولا يلزم عليه ان الاقتداء بالرسول عليه السلام واجب
مع قيام الاختصاص في بعض الامور لان الاقتداء بالنبي عليه السلام انما صار واجبا
لكونه رسولا واماما صادقا وهذا لا شبهة فيه فلم يسقط العمل بما دخل من
الاحتمال في بعض العمل فاما هاهنا فان النصوص نوعان معلول وغير معلول
فيصير الاحتمال واقعا في نفس الحجة لان الشرع ابتلانا بالوقف مرة وبالاستنباط
اخرى كل في الاصل فلما اعتدلا لم يسع الاكتفاء باحد الاصلين فاما الرسول
فانما بعث للاقتداء به لا معارض لذلك فلم يبطل بالاحتمال ومثال هذا الاصل
قولنا في الذهب والفضة ان حكم النص في ذلك معلول ولا يسع هنا الاستدلال
بالاصل وهو ان التعليل اصل في النصوص بل لا بد من اقامة الدلالة على
ان هذا النص بعينه معلول ودلالة ذلك ان هذا النص يتضمن حكم التعيين
لقوله عليه السلام يدا بيد وذلك من باب الربوا ايضا الا ترى ان تعيين احد
البدلين شرط جواز كل بيع احترازا عن الدين بالدين وتعيين البدل الآخر

واحتطنا للاستواء فيهما احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربوا وقد
قال عليه السلام انما الربوا في النسيئة وقد وجدنا هذا الحكم متعديا عنه
حتى قال الشافعي في بيع الطعام بالطعام ان التقابض شرط وقلنا جميعا فيمن
اشترى حنطة بعينها بشعير بغير عينه حالا غير موصوف انه باطل وان كان
موصوفا لما قلنا ووجب تعيينه في مجلس السلم بالاجماع واذا ثبت التعدي
في ذلك ثبت انه معلول فلا تعدي بلا تعليل بالاجماع فقد صح التعدي ولم يكن
في النص ما يمنعه واذا ثبت فيه ثبت في مسئلتنا لانه هو بعينه بل ربوا الفضل اشد منه
وقال الشافعي ان حرمة الخمر معلول فلا بد من اقامة الدليل عليه ولا دليل عليه
من قبل النص بل الدليل دل على خلافه فان النص اوجب حرمة الخمر بعينها والنص
حرمة سائر الاشربة ونجاستها من باب التعدي لكنه ثبت بدليل فيه شبهة احتمالها
ومثال هذا الشاهد لما قبلت شهادته مع صفة الجهل لحدوده الشرع بطل
الطعن بالجهل وصح الطعن بالرق وكذلك هاهنا متى وجدنا النص شاهدا مع ما ذكرنا
من الطعن بطل الطعن متى وقع الطعن في الشاهد بما هو جرح وهو الرق لم يجز الحكم
بظاهر الحرية الا بحجة وكذلك هاهنا لا يصح العمل به مع الاحتمال الا بحجة

شروط القياس وهي اربعة ان لا يكون الاصل
مخصوصا بحكمه بنص اخر وان لا يكون حكمه معدولا به عن القياس وان
يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه وان يبقى

اي التعيين بطل الطعن اي كون العلة ما بعده ولا يبطل
الطعن الاخر وهو ان لا يكون النص معلولا

الحكم في الأصل بعد التعليل على ما كان قبله أما الأول فلأنه يعني
من اختصاصه بالنص صار التعليل مبطلا له وذلك باطل لأنه
لا يعارضه وأما الثاني فلأن حاجتنا إلى إثبات الحكم بالقياس
فإذا جاء مخالفا للقياس لم يصح إثباته به كالنص الثاني
لا يصلح للإثبات وأما الثالث فلأن القياس محاذاة بين
شيئين فلا ينفصل الأول عن الآخر في الفرع والأصل معا وإنما التعليل
لإثبات حكم شرعي وهو هنا الحكم بخلافه وأما الرابع فلما علمنا أن
القياس لا يعارض النص فلا يتغير به حكمه مثال الأول
أن الله تعالى شرط العدد في عامة الشهادات وثبت بالنص
قبول شهادة خزيمة وحده لكنه ثبت كرامة له فلم يجز إبطاله بالتعليل وحل
لرسول الله تسع نسوة إكراما له فلم يجز تعليله وكذلك ثبت بالنص أن
البيع يقتضي محلا مملوكا معقودا وجوز السلم في الدين بالنص
وهو قوله عليه السلام من أسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم
إلى أجل معلوم وما ثبت بعد النص إلا موجلا فلم يستقم إبطال الخصوص
بالتعليل وقال الشافعي بلفظ الهبة النكاح لرسول الله عليه السلام بلفظه
الهبة على سبيل الخصوص بقوله خالصة لك لم يبطل التعليل وقلنا بل
الاختصاص في سلامتها له بغير عوض وفي اختصاص بأن لا يحل لأحد

بعده قال تعالى وأزواجه أمهاتهم وقال قد علمنا ما فرضنا عليهم
في أزواجهم وهذا مما يعقل كرامة فأما الاختصاص باللفظ فلا وقد
أبطلنا التعليل من حيث ثبت كرامة وكذلك ثبت لمنافع حكم التقوم
والمالية في باب عقود الإجارة بالنص مخالفا للقياس المعقول لأن التقوم
والتمول بعد الوجود لصالح الإحراز والتقوم عبارة عن اعتدال المعاني
وبين العين والمنافع تفاوت في نفس الوجود فلا يصح إبطال الخصوص
بالتعليل ومثال الثاني من الشروط أن أكل الناسي معدول به عن
القياس وهو فوات القربة بما يضاده وكما هو القياس المحض
وثبت حكم النسيان بالنص معدولا به عن القياس لا مخصوصا من النص
فلا يصح التعليل للقياس وهو معدول عنه فيصير التعليل حينئذ لتعدية
ما وضع له ولم يثبت الحكم في مواقعه الناسي بالتعليل بل بدلالة
النص لأنهما سواء في قيام الركن بالكف عنهما ألا ترى أن الحديث لغة
لأن الناسي غير جان على الصوم ولا على الطعام فكان الجماع مثله
بدلالة النص على ما مر وكذلك ترك التسمية على الذبيحة ناسيا
جعل عفوا بالنص معدولا به عن القياس فلم يحتمل التعليل
وكذلك حديث الأعرابي الذي قال له رسول الله عليه السلام كل أنت
وعيالك كان الأعرابي به مخصوصا بالنص فلم يحتمل التعليل وأما

المستحسنات فمنها ما ثبت بقياس خفي لا معدولا واما الاصل اذا عارضه
اصول فلا يسمى معدولا لان التعليل لا يقتضي عددا من الاصول ولكنه مما يصلح
للترجيح على مثال ما قلنا في عدد الرواة واما الثالث فاعظم هذه الوجوه
فقها واعمها نفعا وهذا الشرط واحد تسمية وجملة تفصيلا من ذلك ان يكون
الحكم المعلول شرعيا لا لغويا ولهذا قلنا ان من علل بالرأي لاستعمال الفاظ
الطلاق في باب العتاق كان باطلا لان الاستعارة من باب اللغة لا تنال الا
بالتأمل في معاني اللغة وكذلك جواز النكاح بالفاظ التمليك واستعارة كلمة
النسب للتحرير وكذلك التعليل بشرط التمليك في الطعام في كفارة اليمين باطل عندنا
لان الاطعام اسم لغوي وكذلك الكسوة فلا يكون لنا ان نعلل بالكسوة حكما شرعيا
لنصح تعديته بالتعليل الى غيره بل يجب العمل بحقيقة الاطعام وهو ان يصير
المرء طاعما ثم يصح التمليك بدلالة النص اما الكسوة فاسم لما يلبس لا لمنافع
اللباس فبطل التعليل من كل وجه وكذلك التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة واسم
الخمر لسائر الاشربة واسم السارق للنباش باطل لما بينا والثاني من هذه
الجملة التعدية فان حكم التعليل التعدية عندنا تبطل التعليل بدونه وقال
الشافعي هو صحيح من غير شرط التعدية حتى جوز التعليل بالثمنية واحتج
بان هذا لما كان من جنس الحجج وجب ان يتعلق به الايجاب مثل سائر الحجج
الا يرى ان دلالة كون الوصف علة لا يقتضي تعديته بل يعرف ذلك
بمعنى الوصف

ووجه قولنا ان دليل الشرع لا بد من ان يوجب علما او عملا وهذا لا يوجب
علما بالاجماع ولا يوجب عملا في المنصوص عليه لانه ثابت بالنص والنص
فوق التعليل فلا يصح قطعه به عنه فلم يبق للتعليل حكم الا التعدية الى
الفروع فان قال الحكم في النص ثابت بالعلة كان باطلا لان التعليل لا يصلح
لتغيير حكم النص به فكيف لابطاله فان قيل ان التعليل بلا تعدية
يفيد اختصاص النص به قلنا له هذا يحصل بترك التعليل على ان
التعليل بلا تعدية لا يمنع التعليل بما يتعدى فيبطل هذه الفائدة
ومن هذه الجملة ان يكون المتعدي حكم النص بعينه من غير تغيير لما ذكرنا
ان شرط التعليل التعدية لا غير فاما التغيير فلا فاذا كان التعليل مثله
مغيرا كان ذلك باطلا من ذلك ما قلنا ان السلم الحال باطل لان من شرط جواز
البيع ان يكون المبيع مملوكا موجودا مقدورا والشرع رخص في السلم
بصفة الاجل فيه نقل الشرط الاصلي الى ما يخلفه وهو الاجل لان الزمان
يصلح للكسب الذي هو من اسباب القدرة فاستقام خلفا عنه واذا كان
النص ناقلا للشرط فكان رخصة نقل لم يسع التعليل للاسقاط لانه
تغيير محض ومن ذلك قولهم في الخاطئ والمكره ان فعلهما لا يكون فطرا
لعدم القصد كفعل الناسي وهذا تعليل باطل لان بقاء الصوم مع
النسيان ليس لعدم القصد لان فوات الركن يعدم الاداء وليس لعدم
القصد اثر في الوجود فتمام

حقيقة العدم الا ترى ان من لم ينو الصوم اصلا الا انه لم يتشعر بشهر
رمضان لم يكن صائما والقصد لم يوجد لكنه لم يجعل مفطرا بالنص غير
معلول على ما قلنا وعلى هذا الاصل سقط فعل الناسي لان النسيان امر
جُبل عليه الانسان فكان سماويا محضا فلم ينسب الى صاحب الحق فلم يصلح
لضمان حقه والتعدية الى الخطاء وهو تقصير من الخاطئ والى المكره وهو
مرخص عن صاحب الحق من وجه يكون تغييرا لا تعدية ومن ذلك ان حكم النص
في الربوا التحريم متناه وقد انتهى الخصم فيما لا معيار له عن مسماه ومن
ذلك قولهم في تعيين النقود في المعاوضات انه تصرف حصل من اهله مضافا
الى محله مفيدا في نفسه فيتعين كتعيين السلع هذا تغيير لحكم الاصل لان
حكم الشرع في الاعيان ان حكم البيع يتعلق به وجوب ملكها الا وجودها
وحكم البيع في جانب الاثمان وجودها ووجوبها معا بدلالة بيع ثمنا
دينا بالاخر وبدلالة جواز الاستبدال بها وهي دين ولم يجعل
في حكم الاعيان فيما وراء الرخصة وبدلالة انه لم يجبر هذا النقص بقبض
ما يقابله فاذا جعل التعيين يتعلق الحكم شرطا وهذا تغيير محض وقال
الشافعي في كفارة اليمين والظهار انه تحرير في تكفير فكان الايمان من شرطه
وهذا تغيير بتقييد الاطلاق ونقل الحلال المقيد هذا وما اشبهه
تغيير للحكم في الفروع وقد صح ظهار الذمي عند الشافعي فصار

١٢٢

تعدية الحرمة المتناهية بالكفارة في الاصل الى اطلاقها في الفرع عن الغاية
ومن ذلك ما قلنا الى فرع هو نظيره فاما اذا خالفه فلا وذلك ما قلنا
في تعديه الحكم من الناسي في الفطر الى الخاطئ والمكره ان ذلك تغيير والعذر
في الخاطئ والمكره دون العذر في الناسي فصار تعدية الى ما ليس بنظيره
وعدى حكم التيمم الى الوضوء في شرط النية وليس بنظيره لان التيمم تلويث
وهذا تطهير وغسل وقال الشافعي انه عدى حرمة المصاهرة من الحلال
الى الحرام وليس بنظيره في اثبات الكرامة فعلنا ما عديناه من الحلال الى
الحرام لان الوطء ليس باصل في التحريم حلالا كان او حراما وانما الاصل
هو الولد المستحق لكرامات البشر فلما تخلق من المائين يتعدى اليهما
الحرمات كانهما صارا شخصا واحدا فصار اباؤه وابناؤه كاباءها
وابنائها وامهاتها كامهاته وبناتها كبناته ثم تعدى ذلك الى سببه وهو
الوطء فصار عاملا بمعنى الاصل ولم يخرج بمعنى في نفسه وهو الحل
ولا ابطال الحكم لمعنى في نفسه وهو الحرمة وصار هذا مثل قولنا في الغصب
انه من سبب الملك يتعلق بوجوب ضمان الغصب لا اصلا بنفسه بشرط
الاصل وكان هذا الاصل مجمعا عليه في الحرمات التي تثبت على الاحتياط
فاما النسب فيما بني على مثله من الاحتياط فوجب قطعه عند الاشتباه
ولا يلزم على هذا ان هذه الحرمة لا تتعدى الى الاخوة والاخوات وغيرهم

تعقل

لان التعليل لا تعمل في تغيير الصوله هو امتداد التحريم وهذا انما يكون اسمه ولا يخفى بمن ذلك تعليلنا والنقض جميعا لان التعدية اليه تخالف النص مما قصده حكم النص بالتعليل وهو حكم باطل والتعدية مواقعه النص لعموم الكلام لان النص يغني عن التعليل ومثال ذلك قول الشافعي رحمه الله في كفارة القتل العمد والسهو الغموس وسرط الايمان في مصرف الصدقات اعتبارا بالركوة وسل سرط التمليك في طعام الكفارات وسرط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار وهذا كله تعدية الى ما فيه نص بعينه بالصدقات البسوط الرابع وهو ان يتغير حكم النص على ما كان قبل التعليل ولان تعميم حكم النص في تغيير بالراى باطل كما ابطلنا في الفروع وذلك مثل قول الشافعي رحمه الله في طعام الكفارة بسرط التمليك انه تغيير لحكم النص بعينه لان الاطعام اسم لفعل يسمى لازمه طعاما وهو الاكل على ما قلنا ومثل قوله في حد القذف انه لا يبطل الشهادة وهذا تغيير لان النص يوجب ان يكون حكم القذف ابطال الشهادة حدا وقد ابطله بجعل بعض الحد صار الا الوصف من الابد تخصيص وانه الرد بعض القذف دون بعض الحد وهو تغيير وزاد النفي على الحد وهو تغيير بجعل البعض مطلا للسهان والولايه وهو تغيير لانه حكم النفي بالنص السنة والنفي حد دون الابطال بمثله كثير وقال الشافعي رحمه الله انم تغيير حكم النص بالتعليل

في مسائل منها ان نص الربوا يعم القليل والكثير وهو قوله لا تبيعوا الطعام بالطعام فخصصتم منها القليل بالتعليل والنص اوجب الشاة في الزكوة بصورتها ومعناها فابطلتم الحق في صورتها بالتعليل والحق المستحق من اغنى بصورته ومعناه كما في حقوق الناس واوجب النص الزكوة للاصناف المسميين بقوله انما الصدقات للفقراء وقد ابطلتموه بجواز الصرف الى صنف واحد بطريق التعليل واوجب الشرع التكبير لافتتاح الصلوة وتعيين الماء لغسل العين النجس وقد ابطلتم هذا الواجب بالتعليل والجواب ان هذا وهم اما الاول فلان الخصوص ما ثبت بصيغة النص وذلك ان المستثنى منه انما يثبت على وفق المستثنى وفيما استثنى الحال بقوله الا سواء بسواء واستثناء الحال من الاعيان باطل في الحقيقة فوجب ان يثبت عموم صدره في الاحوال بعده الا كله وهو حال التساوي والتفاضل والمجازفة ثم استثنى منها حال التساوي ولن يثبت ذلك الا في الاحوال الا في الكثير فصار التعيين بالنص مصاحبا للتعليل لا به واما الزكوة فليس فيها حق واجب للفقير يتغير بالنص لان الزكوة عبادة محضة فلا تجب للعباد بوجه وانما الواجب لله تعالى وانما يسقط حقه في الصورة بالنص

لا بالتعليل لانه وعد ارزاق الفقراء ثم اوجب الا مسمى على الاعتماد
لتقع امر بانجاز المواعيد من ذلك المسمى وذلك لا يحتمل مع اخلاف
المواعيد الا بالاستبدال كالسلطان حين لاوليائه مواعيد
كتبتها باسمائهم ثم امر بعضهم وكلائه بان ينجزها من مال بعينه
كان اذنا بالاستبدال فصار التعيين مجامعا للتعليل بالنص
لا بالتعليل وانما التعليل لحكم شرعي وهو كون الشاة صالحة للتسليم
الى الفقير وهذا حكم شرعي وبيانه ان الشاة تقع لله تعالى بابتداء
قبض الفقير ثم تصير مطهرة تتصير من الاوساخ كالماء المستعمل
قال عليه السلام يا بني هاشم ان الله تعالى كره لكم اوساخ الناس و
عوضكم منها بخمس الخمس وقد كانت النار تنزل في الامم الماضية
فتحرق المتقبل من الصدقات واحلت لهذه الامة بعد ان تثبت خبثها
بسقوط الحاجة والضرورة كالخل المبيعة بالضرورة وحرمت على
الغني فصار صلاح الصرف الى الفقير بعد الوقوع لله بابتداء
اليد لتصير مصروفا الى الفقير بدوام يده حكما شرعيا في الشاة فعللناه
بالتقوم وعديناه الى سائر الاموال على موافقة سائر العلل وما قاله
ان الواجب حالهم حق الله تعالى كان اللام في قوله للفقراء لام العاقبة
اى تصير لهم بعاقبته او لانه اوجب لهم بعدما صار صدقة وذكر بعد

الاداء الى الله تعالى فصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة
وهذه الاسماء اسباب الحاجة وهم بجملتهم للزكوة مثل الكعبة للصلوة
وكل صنف منهم مثل جزء من الكعبة واستقبال جزء من الكعبة جائز
كاستقبال كلها فكذا هذا وكذا قول الشافعي يصير تاما بان جعل
الزكوة حقا للعباد وهو خطاء عظيم واما التكبير فما وجب لعينه
بل الواجب تعظيم الله بكل جزء من البدن في اللسان منه انما هو ظاهر
البدن من جهة يوجب تعظيما والثناء آلة تعظيمها فصار حكم النص ان
جعل التكبير آلة جعله لكونه ثناء مطلقا فعديناه الى سائر الاثنية
مع بقاء حكم النص وهو كون التكبير ثناء صالحا للتعظيم وانما ادعينا
هذا دون ان يكون التكبير بعينه واجبا لانا وجدنا سائر الاركان افعالا
توجد من البدن لتصير البدن فاعلا فكذا اللسان في الصلاة واستعمال
الماء الطاهر واجب بعينه لان من القى الثوب النجس يسقط عنه استعمال
الماء فكان الواجب ازالة العين والماء آلته فاذا عدينا حكمه الى
سائر ما يصلح آلة فقد بقي حكم النص بعينه وهو كون الماء آلة صالحة
للتطهير وهو حكم شرعي نعم ان لا ينجس حال الاستعمال هذا حكم شرعي
في المزيل والطهارة في محل العمل فعديناه الى التطهير ولا يرد ان
الحدث لا يزول بسائر المائعات لان عمل الماء لا يثبت في محل الحدث

الا اسباب المراد وذلك امر شرعي ثبت في محل الغسل غير معقول عند
استعمال الما الذي يوجد مباحا لا ثمن له لخبثه ولم يسع اسابه في
اوان استعمال سائر المائعات بالرأي وهو مما لا يعقل مع ان سائر
المائعات يلحقنا الحرج بحبسها لانها اموال لا يوجد مباحة
غالبا ولا يكرم ان الوضوء صحيح مع هذا بغير النية لان الغسل
ثبت في محل العمل بوجه لا يعقل معنى الما عاملا بطبيعته في الوصف الذي
يعقل في هذه حدود لا يتمكن لدركها الا بالتامل والانصاف
وتعظيم حدود الشرع وتوقير السلف منه من الله وفضلا

باب الركن ذكر القياس ما جعل
علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده
وهو جائز ان يكون وصفا عارضا واسما كقوله عليه السلام في المستحاضة
انه دم عرق انفجر وهو اسم علم ذا انفجر صفة عارضة غير لازمة و
عللنا بالكيل وهو غير لازم ويكون جليا وخفيا ويجوز ان يكون
حكما كقوله عليه السلام التي سألته عن الحج ارايت لو كان على ابيك
دين وهذا حكم وكقولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه مطلق
موت المولى وهذا حكم ايضا ويجوز ان يكون فردا وعددا كما في
باب الربوا ويجوز ان يكون في النص وهذا لا اشكال ويجوز في غيره

اذا كان باثباته كما في الحديث انه رخص في السلم وهو معلول باعلام العاقد
وليس في النص وعلل الشافعي في نكاح الامة على الحرة بارقاق جزء منه وليس
في النص لكنه ثابت به وانما استوت هذه الوجوه لان العلة انما تعرف
صحتها باثرها وذلك لا يوجب الفصل واتفقوا ان كل اوصاف النص محتملها
لا يجوز ان يكون علة واختلفوا في دلالة كونه علة على قولين فقال
اهل الطرد انه يصير حجة بمجرد الاطراد من غير معنى يعقل وقال عامة
الفقهاء من السلف والخلف انه لا يصير حجة الا بمعنى يعقل وهذا
المعنى هو صلاح الوصف ثم عدالته وذلك على مثال الشاهد لا بد
من صلاحه بما يصير به اهلا للشهادة ثم عدالته ليصح منه اداء
الشهادة ثم لا يصح الاداء الا بلفظ خاص واتفقوا في صلاحه انه
انما يراد به ملائمته وذلك ان يكون على موافقة ما جاء عن السلف
من العلل المنقولة لانه امر شرعي فيعرف منه ولا يصح العمل به
قبل الملائمة كما لا يصح العمل بشهادة الشاهد قبل الاهلية لكن
لا يجب العمل به الا بعد العدالة والعدالة عندنا هي الاثر
وانما نعني بالاثر ما جعل له اثر في الشرع وقال بعض اصحاب
الشافعي عدالته بكونه مخيلا ثم العرض على الاصول احتياطا
لسلامته عن المناقضة والمعارضة وقال بعض اصحابه بل عدالته
بالعرض على الاصول فان لم ترده اصل مناقضا ولا معارضا

صار معذلاً وانما نعرض على اصلين متصاعدا فعلى القول الاول يصح التعليل
قبل العرض وعلى الثاني لا يصح لانه به يصير حجة وعلى القول الاول صار
حجة بكونه مخيلا وانما النقض جرح والمعارضة دفع واحتج اهل المقالة
الاولى لان الاثر معنى لا يعقل منقل عنه الى سمادة العلة وهو الخيال وهو
كالبرق جعل حجة بسمادة العلة عند تعذر العمل بسائر الادلة ثم العرض
بعد ذلك للاحتياط كحال الشاهد لانه يتوهم ان يعترض فيه بعد اصل الاهلية
ما يسقط الشهادة من فسق او غيره واما الوصف فلا يحتمل مثله فاذا كان ملايما
عن نابت صار صالحا واذا كان مخيلا كان معدلا ووجه القول الاخر انه اذا
كان على مثال العلل الشرعية كان صالحا كالشاهد ثم قد يحتمل ان يكون مجروحا
فلا بد من العرض على الاصل لكن وهم الاصول ههنا وادنى ذلك اصلان ولا يعتبر
وراء ذلك لان التركيب بالاحتمال لا يثبت ووجه قولنا انا احتجنا الى اثبات
صحة ما لا يحس ولا يعاين وهو الوصف الذي جعل علما على الحكم في النص
وما لا يحس فانما يعلم باثره الذي ظهر في موضع من المواضع الاخرى تعرف بنا صدق
الشاهد باحترازه عن محظور دينه وذلك ما يعرف بالسان او نوصف
وجوده باثره وكذلك يعرف الصانع استدلالا باثار صنعته وذلك مما تعرف
بالسان والوصف بعد صحة على ما نبين فوجب المصير اليه كالاثر المحسوس
فاما الخيال فامر باطل لانه ظن لا حقيقة له ولانه باطن لا يصلح دليلا على

الخصم ولا ملزما شرعا ولانه دعوى لا تنفك عن المعارضة لان كل
خصم يخيل مثله فيما يدعيه على خصمه ودليل الشرع لا يحتمل لزوم المعارضة
كما لا يحتمل لزوم المناقضة واما العرض على الاصول فلا نفع به
لبعد الامن لان الاصول شهود لا مزكون ثم اني لها التزكية من عند ذكر
لاحوال الشاهد ومعاينته وهل يصح التزكية ممن لا خبرة له ولا معرفة
له بالشهود فاما قولهم بان الشاهد مبتلى بالطاعة منهي عن المعصية
فيتوهم سقوط شهادته بخلاف الوصف فليس بصحيح لان الوصف
مع كونه ملايما يحتمل ان يكون غير علة لانه لا يصير علة بذاته بل بجعل الشرع
اياه علة فكان الاحتمال في اصله اولى من الاحتمال في المعترض على اصله
الا ترى ان الوصف لا يبقى علة مع الرد مع قيام الملايمة والجواب
عن كلامه ان الاثر معقول من كل محسوس لغة وعيانا ومن كل مشروع
معقول دلالة على ما بينا وانما يظهر ذلك بامثلته وذلك مثل قوله عليه السلام
في الهرة انها ليست بنجسة وانما هي من الطوافين عليكم تعليل للطهارة بما يظهر
اثره وهو الضرورة فانها من اسباب التخفيف في سقوط الخطر بالكتاب
قال تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم الاية والطوف من اسباب
الضرورة فصح التعليل به لما يتصل به من الضرورة ومثل قوله
للمستحاضة انه دم عرق انفجر توضاي لكل صلوة او حيث جعل النص

الطهارة فالدم معنى النجاسة ولقيام النجاسة اثر في التطهير وعلقه
بالانفجار وله اثر في الخروج لانه غير معتاد والانفجار آفة ومرض لازم
فكان له اثر في التخفيف في قيام الطهارة مع وجوده في وقت الحاجة ومثل
قوله عليه السلام لعمر رضي الله عنه وقد سأله عن القبلة للصائم أرأيت لو تمضمضت
بماء ثم مججته أكان يضرك تعليل بمعنى موثر لان الفطر نقيض الصوم
والصوم كف النفس عن شهوة البطن والفرج وليس في القبلة قضاؤها
لا صورة ولا معنى مثل المضمضة وقال في تحريم الصدقة على بني هاشم
أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكنت شاربه تعليل بمعنى موثر وهو
ان الصدقة مطهرة للاوزار فكانت وسخا كالماء المستعمل واختلف
اصحاب الرسول عليه السلام في الجد فضربوا فيه بالامثال مثل فروع الشجر
وشعوب الوادي والانهار والجداول واحتج ابن عباس رضي الله عنه في
نعو باخطر في القرابة وهذه امور معقولة بآثارها وقد قال
عمر رضي الله عنه لعبادة بن الصامت حين قال ما أرى النار تحل
شيئا اليس يكون خمرا ثم يصير خلا فنأكله تعليل بمعنى موثر وهو تغير
الطباع وقال ابو يوسف رحمه الله في اسل اسيرنا عبدا وهو رهن احدهما
انه لا يضمن لشريكه لانه اعتقه برضاه وللرضا اثر في سقوط العدوان
وقال محمد رحمه الله في ايداع الصبي لانه سلطه على استهلاكه وقال الشافعي
رحمه الله

في الربا لا يوجب حرمة المصاهرة لانه امر رجمت عليه والنكاح امر حمدت
عليه وهذه اوصاف ظاهرة الآثار وقال الشافعي في النكاح لا يملك بشهادة النساء
مع الرجال لانه ليس بمال ولذلك اثر في هذا الحكم لان المال هو المبتذل فاحتيج فيه
الى الحجة الضرورية واما ما ليس بمال فغير مبتذل فيجب اثباته بالحجة الاصلية
وليزداد خطره على ما هو مبتذل وعلى هذا الاصل جرينا في الفروع وقلنا
في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف لان معنى المسح موثر
في التخفيف في فرضه حتى لم يستوعب محله ففي سنته اولى وقال في الجمع
انه ركن الوضوء فمؤثر في ابطال التخفيف وقلنا في ولاية المناكح بالصغر
والبلوغ وهو المؤثر لانها ما شرعت الا حقا للعاجز كالنفقة ويصح التعليل
بالعجز والقدرة للوجود والعدم ولم يكن للبكارة والثيابة ذلك الاثر وقلنا
في صوم رمضان انه عين وهذا موثر لان التعيين في الاصل للتعيين والتمييز وذكر
حماح انه كره للمزاحمة دون الانفراد وعلل بانه فرض ولا اثر للفرضية
الا في اصابة المأمور وهذا الكلام لا يخفى فان قيل التعليل بالاثر
لا يكون قياسا لان القياس لا بالاصل مثله والاثر لا يكون الا بالاصل فيحتج
عليه مثل قولنا في ايداع الصبي انه سلطه على استهلاكه لان اصله اباحة
الطعام على انا نسلم ما لا اصل له علة شرعية لا قياسا والصحيح انه
قياس على ما قلنا لكنه مسكوت لوضوحه بان نبان مقالة البائنة

ونقسم وجوهه وهو الطرد

اعلم ان الاحتجاج بالطرد احتجاج بما ليس بدليل ولا حجة ومن
عدا عن طريق الفقه الى الصورة افضى به تقصيره الى ان قال الا دليل
على الحكم يصلح دليلا وكفى به فسادا والكلام في الباب قسمان قسم
في بيان الحجة والثاني في تفسير الجملة وقد تفوه اهل هذه المقالة ان
الاطراد دليل الصحة لكنهم اختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو
الوجود عند الوجود في جميع الاصول وزاد بعضهم العدم مع العدم ايضا
وزاد بعضهم ان يكون النص قايما في الحالين ولا حكم له واحتجوا جميعا
بان دلايل صحة القياس لا تخص وصفا دون وصف وكل وصف علل له
نص من النصوص ولان علل الشرع امارات غير موجبة فلا حاجة بنا
الى معنى يعقل والجواب ان الشرع جعل الاصل شاهدا وذكر لا
يقتضي الشهادة بكل وصف كما جعل كامل الحال من الناس شاهدا
ثم لم يجب ان يكون كل لفظ شهادة الا بمعنى معقول يوجب تمييزا
واما قوله انها امارات فكذلك في حق الله تعالى فاما في حق العباد
فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل كما نسبت الاجزية الى
افعالهم ونسبت الملك الى البيع والقصاص الى القتل فاذا كان هذا على
نهج العلل ظاهرا فكان مقدما في اقسامه ثم التعليل بالنفي مثل قول
الشافعي في النكاح لا يثبت بشهادة النساء لانه ليس بمال وفي الاخ
لا يعتق لانه ليس بينهما بعضية ولا يلحق المبتوتة طلاق لانه

لا نكاح بينهما وحديث سلام المروي بالمروي لانهما مالان لم يجمعهما
طعم ولا ثمنية وهذا في الظاهر يخرج على مثال العلل الكلية لما كان عدما لم يكن
شيئا فلا يصلح حجة للاثبات الا ترى ان استقصاء العدم لا يمنع الوجود
من وجه آخر الا ان يقع الاختلاف في حكم بسبب معين وذلك يثبت لعلة بالاجماع
واحدا لا ثاني له مثل قول محمد رحمه الله في ولد المغصوبة انه لم يغصب
الولد ومثل قوله فيما لا خمس فيه من اللؤلؤ لانه لم يوجف عليه المسلمون
لان في ذلك الخمس لا يوجد بغيره فاما قوله ليس بمال فلا يمنع قيام وصف
له اثر في صحة الاثبات بشهادة النساء مع الرجال وهو ان النكاح من جنس
ما لا يسقط بالشبهات بل هو من جنس ما يثبت معها فصار فوق الاموال
في هذا الباب وكذلك في اخواتها على ما عرف واما الاحتجاج
باستصحاب الحال فصحيح عند الشافعي وذلك في كل حكم ثبت وعرف
وجوبه بدليله ثم وقع الشك في زواله كان استصحاب حال البقاء
على ذلك موجبا فيصح الاحتجاج به على الخصم وعندنا هذا لا يكون حجة
للالزام لكنها حجة دافعة وعلى ذلك دلت مسائلهم فقد قلنا في الصلح
على الانكار انه جائز ولم نجعل براءة الذمة وهي اصل حجة على
المدعي بل صار قول المدعي معارضا بقوله على السواء والشافعي
جعله موجبا حتى يتعدى الى المدعي فابطل دعواه وابطل الصلح وقلنا
المشتري

في الشقص اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملكه
الطالب فيما في يده ان القول قوله ولا تجب الشفعة الا ببينة وقال الشافعي
تجب بغير بينة وكذلك رجل قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر
فمضى اليوم ولا يدرى ادخل ام لا ثم اختلفا فان القول قول المولى
عندنا لما ذكرنا واحتج بان الحكم اذا ثبت بدليله بقي بذلك الدليل ايضا الا ترى
ان حكم النص يبقى بعد وفاة النبي عليه السلام حتى يتعذر نسخه ولنا ان الدليل
الموجب للحكم لا يوجب بقاءه كالايجاد لا يوجب البقاء حتى صح الافناء
وهذا لان ذلك غيره له اعراض تحدث فلا يصلح ان يكون وجوده
علة لوجود غيره الا ترى ان عدم الملك لا يمنع الملك وعدم الشرى
لا يمنع حدوث الشرى ووجود الملك لا يمنع الزوال وهذا لا يشكل
الا ترى ان النسخ في دلائل الشرع انما صح لما ذكرنا ولما صارت الدلائل
موجبة قطعا بوفاته عليه السلام على تقريرها لم يحتمل النسخ لبقائها
بدليل موجب ولذلك قلنا جميعا في رجل اقر بحرية عبد ثم اشتراه
انه يصح على اختلاف الاصلين اما عندنا فلما قلنا ان قول كل واحد
من المتعاقدين لا يعدو قائله وعلى قوله قول البائع يرجع الى ما عرف
بدليله وهو الملك فصار حجة على خصمه واما قول المشتري انه حر
فليس يرجع الى اصل عرف بدليله فلم يكن حجة على خصمه واما الاحتجاج

بتعارض الاشباه فمثل قول زفر في غسل المرافق في الوضوء انه ليس بفرض
لان من الغايات ما يدخل ومنها ما لا يدخل وهذا عمل بغير
دليل وما يجري مجراه فكانت عبارة عن موجبة في الاصل ولكنها احتملت موجبه — معلوم
شرعا في حقنا على ما يليق بها وهو النسبة الى السراية وحكم القصاص
على القاتل ووجوب الغسل باجله واذا كان كذلك لم يكن بد من التمييز
بين العلل والشروط ومجرد الاطراد لا يعتبر وكذلك العدم عند عدمه
لانه يحتمل الشرط فيه ولان غايته الطرد والجهل لانه يقال له وما يدريك
انه لم يتولد اصل مناقض او معارض وهل يثبت ذلك الا بان وقفت
عن الطلب وقد كان يتاتى ذكره قبل الطرد واما العدم فليس بشيء فلا يصلح
دليلا وكيف يصلح مع احتمال ان يثبت بعلة اخرى ولا يصح شرط عدمه
الا ترى ان مثل هذا لا يوجد في علل السلف واما من شرط ان يكون النص
قائما في الحالين ولا حكم له فقد احتج بآية الوضوء وبقوله عليه السلام
لا يقضي القاضي وهو غضبان انه معلول بشغل القلب لانه يحل له
القضاء وهو غضبان بعد فراغ القلب ولا يحل القضاء عند شغل
القلب بغير الغضب الا ان هذا شرط لا يكاد يوجد الا نادرا في بعض
الاصول ظاهرا فكيف يجعل اصلا وذكر غير مسلم ايضا لان الحدث
لم يثبت بآية الوضوء بالتعليل بل بدلالته وصيغته اما الصيغة

ولانه ذكر التيمم بالتراب الذي هو بدل عن الماء معلقا بالحدث وكذلك ذكر
الغسل وهو اعظم الطهرين فقال وان كنتم جنبا فاطهروا وقال وان كنتم
مرضى او على سفر الى قوله فتيمموا والنص في البدل نص في الاصل لانه
تقارنه بحاله لا بسببه واما الدلالة فقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة
اي من مضاجعكم وهو كناية عن النوم والنوم دليل الحدث وهذا
النظم لان الوضوء مطهر يدل على قيام النجاسة فاستغنى عن ذكره بخلاف
التيمم والوضوء متعلق بالصلوة والحدث شرطه فلم يذكر الحدث ليعلم
انه سنة وفرض وكان الحدث شرطا لكونه فرضا لا لكونه سنة فاما
الغسل فلا يشرع لكل صلوة بل هو فرض خالص فلم يشرع الا مقرونا
بالحدث وكذلك الغضب معلول بشغل القلب فقط لا يوجد
غضب بلا شغل فلا يحل القضاء الا بعد سكونه وانما التعليل
للتعدية واما تقسيم هذه الجملة فان اول الاقسام الاطراد وجودا
او وجودا وعدما والذي يليه الاحتجاج بالنفي والعدم والذي
يليه الاحتجاج باستصحاب الحال والذي يليه الاحتجاج بتعارض
الاشباه والذي يليه الاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف يقع به
الفرق والذي يليه بكون الوصف مختلفا ظاهر الاختلاف
والذي يليه ما لا يشك في فساده والذي يليه الاحتجاج بلا دليل

اما الاول فلان الاطراد لا يثبت به الا كثرة الشهود
او كثرة اداء الشهادة وصحة الشهادة لا تعرف بكثرة العدد
فلا يكثر التعداد بل باهلية الشاهد وعدالته واختصاص
ادائه ولان الوجود قد يكون اتفاقا والعدم قد يقع
لانه شرط الا ترى ان وجود الشيء ليس بعلة لبقائه فكيف يصلح
علة للوجود في غيره بنفسه وكذلك وجود الحكم ولا علة
لا يصلح دليلا لجواز وجوده بغيره ووجود العلة ولا حكم
بنفسه لا يصلح مناقضا لجواز ان يتأخر الحكم لفوات وصف من
العلة ليس بعلة بنفسه فلا يكون مناقضة ولا نزاع وقد دل
على البطلان محسوسا على ما نبين الا ان كل امر حادث فلا يثبت
بغير علة ولانه تعالى الفاعل لهذا في القسمين فان قال لا
تقدحها وان قال المعترض فقد لزمه التناقض في العمل بالدليل واما الذي
لا يستقل الا بوصف يقع به الفرق فمثل قول الشافعي في مس
الذكر انه حدث لانه مس الفرج فكان حدثا كما لو مسه وهو يبول وهذا
لا يصلح لا ظاهرا ولا باطنا ولا رجوعا الى اصل وكذلك قوله هذا
مكاتب فلا يصح التكفير [illegible] كما اذا ادى بعض بدل الكتابة لانه
اداء بعض البدل عوض فانه فلا يبقى الا الدعوى واما الذي يكون

محلها مثل قولهم فيمن ملك اخاه انه يختص بعتق التكفير اعتاقه ولا يعتق
في الملك كابن العم وقولهم في الكتابة الحالة انه عقد كتابة لا يمنع من التكفير
فكان فاسدا كالكتابة بالخمر وهذا في نهاية الفساد لان الاحلال
في ذلك ظاهر فلا ينفي وصف اصلا واما الذي لا يشكل فساده
فمثل قول بعضهم ان التسبيع احد ركني عدد صوم المتعة فكان
شرطا لجواز الصلوة كالتثليث يريد به قراءة الفاتحة او الآية ناقص
العدد عن التسبيع فلا يتادى به الصلوة كما دون الآية ولا يصح
عبادة لها تحليل وتحريم فكان من اركانها ما له عدد سبعة كالحج
وكما قال بعض اصحابنا ان فرض الوضوء فعل يقام في اعضائه فلم يكن
التسمية شرطا في ادائه كالقطع قصاصا او سرقة وهذا مما لا يخفى
فساده واما الاحتجاج بلا دليل فقد جعل بعضهم حجة للنافي وهذا
باطل بالاتفاق لانه لا دليل عنده الا رجل في الدلالة وهذا لا يحتمل وجوده
ولا دليل كيف احتمل وجوده وكيف صار دليلا ولا يلزم ما ذكر محمد رحمه الله
في العنبر انه لا خمس فيه لانه لم يرد فيه لانه قد ذكر انه بمنزلة السمك
والسمك بمنزلة الماء ولا خمس في الماء يعني ان القياس ينفيه ولم يرد اثر
يترك به القياس ايضا فوجب العمل بالقياس وهو انه لم يشرع الخمس
الا في الغنيمة ولم يوجد ولان النافي ينفي نفيا فيتوقع العلم والمعرفة

[illegible]

بلا تسمية فقول القائل لم يثبت الدليل مع احتمال وجوده غير معلوم
في درك الدليل لا يصلح حجة ولهذا صح هذا النوع من صاحب الشرع
بقوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما لانه هو الشارع فشهادته
بالعدم دليل قاطع على عدمه اذ لا يجري عليه السهو ولا يوصف
بالعجز فاما البشر فلان صفة العجز تلازمهم والسهو يعتريهم ومن ادعى
انه يعرف كل شيء نسب الى السفه والعته ولم يناظر ومن شرع
في العمل بلا دليل اضطر الى التقليد الذي هو باطل

باب تتمة العلة

فاما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه
ليثبت فيه بغالب الراي على احتمال الخطاء وقد ذكرنا ان التعدية حكم لازم
عندنا جائز عند الشافعي واذا ثبت ذلك قلنا ان جملة ما يعلل له
اربعة اقسام اثبات الموجب او وصفه واثبات الشرط او وصفه
واثبات الحكم او وصفه والرابع هو تعدية حكم معلوم بسببه
وشرطه باوصاف معلومة والتعليل للاقسام الثلثة الاول باطل
لان التعليل شرع مدركا لاحكام الشرع على ما بينا وفي اثبات الموجب
وصفته اثبات الشرع وفي اثبات الشرط وصفته ابطال الحكم و
رفعه وهذا نسخ ونصب احكام الشرع بالراي باطل فلذلك رفعهما
وما القياس الا لاعتبار بامر مشروع فبطل التعليل لهذه الاقسام

حمله وبطل التعليل لنفيهما ايضًا لان نفيهما ليس بحكم شرعي فبطل هذه
الوجوه كلها فلم يبق الا الرابع واما تفسير القسم الاول فمثل قولهم في
الجنس بانفراده انه يحرم النسا هذا خلاف وقع في الموجب للحكم فلم يصح
اثباته بالراي ولا نفيه به انما يجب الكلام فيه باشارة النص او دلالته
او اقتضائه وكذلك اختلافهم في السفر انه مسقط لشطر الصلوة ام لا
لا يصح التكلم فيه بالقياس بل بما ذكرنا فقلنا في مسئلة الجنس انا وجدنا
الفضل الذي لا يقابله عوض في عقد المعاوضة محرمًا بما ذكرنا من العلة
ووجدنا هذا احكاما تسوى بشبهة حقيقة حتى لا يجوز البيع مجازفةً
لاحتمال الربوا وقد وجدنا في النسيئة شبهة الفضل وهو الحلول
المضاف الى صنع العباد وقد وجدنا شبهة العلة وهو احد
وصفي العلة فاثبتناه بدلالة النص وكذلك قلنا في السفر لان النبي عليه السلام
قال ان الله تعالى تصدق عليكم فاقبلوا صدقته وذكر اسقاط محض
فلا يتصور رده ولان القصر تعين رخصة خلاف الفطر في السفر ولان
الخير على وجه لا يتضمن رفقا ونفعًا من صفات الالوهية دون
العبودية على ما عرف فهذه دلالات النص واما صفة السبب فمثل
صفة السوم في الانعام انه شرط للزكوة ام لا ومثل صفة الحل في الوطي
لاثبات حرمة المصاهرة ومثل اختلافهم في صفة القتل الموجب للكفارة
وفي صفة اليمين الموجبة للكفارة

واما اختلافهم في الشرط فمثل اختلافهم في شرط التسمية في الذبيحة ومثل
صوم الاعتكاف ومثل الشهود في النكاح ومثل شرط النكاح لصحة
الطلاق عند الشافعي والاختلاف في صفته مثل صفة الشهود في النكاح
رجال ام رجال ونساء عدول لا محالة ام شهود موصوفين بكل وصف
وكقولنا ان الوضوء شرط بغير نية واما الاختلاف في الحكم فمثل اختلافهم
في الركعة الواحدة وفي صوم بعض اليوم وفي جرح المذبح ومثل الاشعار
البدنة واما صفته فمثل الاختلاف في صفة الوتر وفي صفة الاضحية
وفي صفة العمرة وفي صفة حكم الرهن بعد اتفاقهم انه وثيقة لجانب الاستيفاء
وكاختلافهم في كيفية وجوب المهر وفي كيفية حكم البيع انه بات بنفسه ام
متراخ الى قطع المجلس ولا يلزم اختلاف الناس بالراي في صوم يوم
النحر لانهم اختلفوا ان الصوم مشروع في الايام واما اختلفوا
في صفة حكم النهي وذلك لا يثبت بالراي وانما انكرنا هذه الجملة اذا
لم يوجد له في الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا باس
الا ترى انهم اختلفوا في التقابض في بيع الطعام بالطعام وتكلموا
فيه بالراي لانا وجدنا لا اشتباه اصلا وهو بيع سائر السلع فاذا وجد
مثله في غيره صح له التعدية الا ترى ان من ادعى ايجاب التسمية في
الذبيحة شرطا بالقياس لم يجد له اصلا ومن اراد ايجاب الصوم

في الاعتكاف شرطا بالقياس لم نجد له اصلا ابدا وهذا باب لا يحصى عدد
فروعه وما قصدنا الا الاشارة الى الجمل واما النوع الرابع فعلى
وجهين في حق الحكم وهما القياس والاستحسان وهذا باب
القياس والاستحسان وكل واحد منهما على وجهين اما احد نوعي
القياس فما ضعف اثره والنوع الثاني ما ظهر فساده واستترت
صحته واثره واحد نوعي الاستحسان ما قوي اثره وان كان خفيا
والثاني ما ظهر اثره وخفي فساده وانما الاستحسان عندنا احد القياسين
لكنه يسمى به اشارة الى انه الوجه الاولى في العمل به وان العمل بالاخر
جائز كما جاز العمل بالطرد وان كان الاثر اولى منه وللاستحسان اقسام
وهو ما ثبت بالاثر مثل السلم والاجارة وبقاء الصوم مع فعل الناسي
ومنها ما ثبت بالاجماع وهو الاستصناع ومنها ما ثبت بالضرورة
وهو تطهير الحياض والابار والاواني وانما غرضنا ههنا تقسيم
وجوه العلل في حق الاحكام ولما صارت العلة عندنا علة باثرها
سمينا الذي ضعف اثرها قياسا وسمينا الذي قوي اثرها
استحسانا اي قياسا مستحسنا وقدمنا الثاني وان كان خفيا
على الاول وان كان جليا لان العبرة لقوة الاثر دون الجلاء و
الظهور الا ترى ان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة وقد ترجح الباطن

١٤٤

لقوة اثره وهو الدوام والخلود والصفوة معا وتاخر الظاهر لضعف
اثره وكالنفس مع القلب والبصر مع العقل فسقط حكم القياس بمعارضة
الاستحسان لعدمه في التقدير مثال ذلك ان سؤر سباع الطير في
القياس نجس لانه سؤر ما هو سبع مطلق فكان كسؤر سباع البهائم
وهذا معنى ظاهر الاثر لانهما سواء في حرمة الاكل وفي الاستحسان
هو طاهر لان السبع ليس بنجس العين بدليل جواز الانتفاع به شرعا وقد
ثبتت نجاسته ضرورة تحريم لحمه فاثبتنا حكما بين حكمين وهو النجاسة
المجاورة فثبت ضعف النجاسة في رطوبته ولعابه وسباع الطير تشرب
بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والعظم طاهر بذاته خال عن
مجاورة النجس الا ترى ان عظم الميتة طاهر فعظم الحي اولى فصار هذا
بالمنا فعدم ذلك الظاهر في هذا المعنى فسقط حكم الظاهر لعدمه
وعدم الحكم لعدم دليله لا يعد من باب الخصوص على ما نبين في ابطال
خصوص العلل واما الذي ظهر فساده واستترت صحته واثره فهو
القياس الذي عمل به علماؤنا وقابله استحسان ظهر اثره واستتر
فساده فسقط العمل به مثاله انهم قالوا فيمن تلا اية السجدة
في الصلاة انه يركع بها قياسا لان النص قد ورد به قال تعالى
وخر راكعا واناب وفي الاستحسان لا يجوز لان الشرع امرنا بالسجود

والركوع خلافه كما في سجود الصلوة فهذا اثر ظاهر فاما وجه القياس
فمجاز محض لكن القياس اولى باثره الباطن والاستحسان متروك
لفساده الباطن وبيانه ان السجود لم يجب عند التلاوة قربة مقصودة
الا ترى انه غير مشروع مستقلا بنفسه وانما الغرض مجرد ما يصلح تواضعا
عند هذه التلاوة والركوع في الصلوة يعمل هذا العمل بخلاف الركوع
في غير الصلاة وكذلك سجود الصلوة فصار الاثر الخفي مع الفساد الظاهر اولى
من الاثر الظاهر مع الفساد الباطن وهذا قسم عز وجوده فاما القسم الاول
فالاكثر من ان يحصى ونورد ما هو المستحسن بالاثر او الاجماع او الضرورة وبين
المستحسن بالقياس الخفي انه صح تعديته بخلاف الاقسام الاول
لانها غير معلولة الا ترى ان الاختلاف الذي وقع في الثمن لا يوجب
يمين البائع قياسا لان المشتري لا يدعي عليه شيئا وانما البائع هو المدعي وفي
الاستحسان يحلف المشتري عليه لانه ينكر تسليم المبيع بما يدعيه المشتري
ثمنا وهذا حكم قد يتعدى الى الوارثين والى الاجارة وما اشبه ذلك واما
ما بعد القبض فلم يجب يمين البائع الا بالاثر لاختلاف الناس عند ابي حنيفة
وابي يوسف فلم يصح تعديته الى الوارث والى حال هلاك السلعة واما انكر
على اصحابنا بعض الناس استحسانهم جملة بالمراد وواضح المراد على ما
قلنا بطلب الشارع في العبارة وبيان انهم لم يتركوا الحجة بالهوى والشهوة

وقد قال الشافعي في بعض كتبه استحسن كذا وما بين
اللفظين فرق والاستحسان افصحهما واقواهما و
الاستحسان بالاثر ليس من باب خصوص العلل ايضا
على ما نبين ان شاء الله وقولنا في بيان حكم العلة انه
ثابت في الفرع بغالب الراي على احتمال الخطا راجع الى
فصل من احكام العلل انه لا يستدل الحكم قطعا وبني
عليه مسائل احوال المجتهدين والله اعلم وهذا

باب معرفة احوال المجتهدين

ومنازلهم في الاجتهاد والكلام فيه في شرطه و
حكمه اما شرطه بان يحوي علم الكتاب بمعانيه
ووجوهه التي قلنا وعلم السنة بطرقها ومتونها
ووجوه معانيها وان يعرف وجوه القياس على ما
تضمنه كتابنا هذا واما حكمه فالاصابة بغالب الراي
حتى قلنا ان المجتهد يخطي ويصيب وقالت المعتزلة
كل مجتهد مصيب فالحاصل ان الحق في موضع الخلاف
واحد او متعدد فعندنا الحق واحد وقال بعض
الناس وهم المعتزلة الحقوق متعددة وكل مجتهد

مصيب فيما ادّى اليه اجتهاده ثم اختلف من قال الحقوق
فقال بعضهم باستوايها في المنزلة وقال عامتهم بل واحد
من الجملة احق واختلف اهل المقالة الصحيحة فقال
بعضهم ان المجتهد اذا اخطاء كان مخطيا ابتداءً
وانتهاءً وقال بعضهم هو مصيب في ابتداء اجتهاده
ولكنه مخطئ انتهاءً فيما طلبه وهذا القول الاخير
هو المختار عندنا وقد روي ذلك عن ابي حنيفة رحمه الله
انه قال كل مجتهد مصيب والحق عند الله تعالى واحد ومعنى
هذا الكلام ما قلنا احتج من ادعى الحقوق بان
المجتهدين جميعا لما كلفوا اصابة الحق ولا تحقق
ذلك على ما في وسعهم الا ان يجعل الحق متعددا فوجب
القول بتعدده تحقيقا لشرط التكليف كما في المجتهدين
في القبلة انهم جميعا جعلوا مصيبين حتى تادى الفرض
عنهم جميعا ولا يتادى الفرض عنهم الا باصابة المامور
مع احاطة العلم بخطاء من استدبر الكعبة وجاز
تعدد الحقوق في الحظر والاباحة عند قيام الدليل
كما صح ذلك عند اختلاف الرسل وعلى اختلاف الزمان

فكذلك عند اختلاف المكلفين ومن قال باستوا الحقوق
قال لان دليل التعدد لم يوجب التفاوت ووجه القول
الاخر ان استواها يقطع التكليف لانها اذا استوت
اصيبت بمجرد الاجتهاد من غير امتحان وسقطت درجة
العلما وبطلت الدعوة وسقطت وجوه النظر الا ترى
ان الاختيار في وجوه كفارة اليمين باطل وان اختياره
بمجرد العزيمة صحيح بلا تامل فلذلك وجب القول بان
بعضها احق ووجه قولنا ان الحق واحد وان
المجتهد يصيب مرة ويخطي اخرى قوله تعالى
ففهمناها سليمان وكلا اتينا حكما وعلما واذا
اختص سليمان بالفهم وهو اصابة الحق بالنظر فيه
كان الاخر خطاء وقال عليه السلام لعمرو بن العاص
احكم على انك ان اصبت فلك عشر حسنات وان
اخطات فلك حسنة وقال ابن مسعود رضي الله عنه
في حديث المفوضة ان اصبت فمن الله وان اخطات
فمني او من الشيطان والله ورسوله منه بريئان وقال
عليه السلام واذا حاصرتم حصنا فارادوكم ان تنزلوهم

على حكم الله تعالى فلا تنزلوهم على حكم الله فانكم لا تدرون
ما حكم الله فيهم وهذا دليل على احتمال الخطا ثم لان
تعدد الحقوق ممتنع اسند لا لا بنفس الحكم وسببه
اما السبب فلانا قلنا ان القياس تعدية وضع
لدرك الحكم فما ليس بمتعدد لا يتعدى متعددا الا انه
يصير بتغيير احسند فتوجب ذلك ان يكون الحق
متعددا بالنص بعينه وهذا خلاف الاجماع الا ترى انه
لو توهمناه غير معلول لم يكن حكمه متعددا وذلك
مما لا يحتمله صيغته بنفسه فلا يتعدد بالتعليل وفيه
تغيير يجعل الفرع به مخالفا للاصل واما الاستدلال
بنفس الحكم فجواز الفطر والصوم وفساد الصلوة
وصحته وفساد النكاح وصحته ووجود الشيء وعدمه
وقيام الاباحة والحظر في شيء واحد مستحيل اجتماعه
ولا يصلح المستحيل حكما شرعيا وصحة التكليف تحصل
بما قلنا من صحة الاجتهاد واصابته ابتدا وقال
ابو حنيفة رحمه الله في مدعي الميراث اذا لم يشهد شهوده
انا لا نعلم له وارثا غيره اني لا اكفل المدعي وهذا

شئ احاط به القضاة وهو جور سماه جورا وهو اجتهاد
لانه في حق المطلوب مايل عن الحق وهو معنى الجور
والظلم وقال محمد رحمه الله في المتلاعنين بلغنا انا اذا
فرق القاضي بينهما نفذ الحكم وقد اخطا السنة ودليل
ما قلنا من المذهب لاصحابنا رحمهم الله في ان المجتهد
يخطي ويصيب في كتب اصحابنا اكثر من ان يحصى واما
مسئلة القبلة فان المذهب عندنا في ذلك ان المتحري
يخطي ويصيب ايضا لغيره من المجتهدين الا ترى
انه قال في كتاب الصلوة في قوم صلوا جماعة وتحروا
القبلة واختلفوا فمن علم منهم حال امامه وهو
مخالفه فسدت صلوته لانه مخطي للقبلة عنده ولو
كان الكل صوابا والجهات قبلة لما فسدت صلوته
ولو كلفوا التحري في الطلب كالجماعة اذا صلوا في
جوف الكعبة واما قوله ان المخطي للقبلة لا يعيد
صلوته فلانه لم يكلف اصابة الكعبة يقينا بل كلف
طلبه على رجا الاصابة لكن الكعبة غير مقصودة بعينها
وانما المقصود وجه الله تعالى واستقبال الكعبة ابتلاء

فاذا حصل الابتلاء بما في قلبه من رجاء الاصابة وحصل
المقصود وهو طلب وجه الله تعالى سقطت حقيقته
الا ترى ان جواز الصلوة وفسادها من صفات العمل
والمخطي في حق نفس العمل مصيب فيستان مسئلة القبلة
ومسئلتنا سواء وهذا عندنا وعند الشافعي كلف
المتحري اصابة حقيقة الكعبة حتى اذا اخطاء اعاد صلوته
فاما من جعله مخطيا ابتداء وانتهاء فقد احتج بما
روينا من اطلاق الخطاء في الحديث وبقوله عليه السلام
في اسارى بدر حين نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله
سبق الاية لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر واحتج
اصحابنا بحديث عمرو بن العاص وبقوله تعالى وكلا
اتينا حكما وعلما والحكم والعلم انما اريد به العمل
فاما اصابة المطلوب من احدهما وقال عبد الله لمسروق
والاسود كلاكما اصاب وصنيع مسروق احب الي
فيما سبقا من ركعتي المغرب ولان كل مجتهد مكلف
بما في وسعه فاستوجب الاجر على ابتداء فعله وحرم
الصواب في الثواب في اخره اما لتقصير منه او لـ

او لتاخر ما انا من الله تعالى ابتداء واما قصة بدر فقد
عمل رسول الله عليه السلام باشارة ابي بكر فكيف يكون خطاء
الا ان هذا كان رخصة والمراد بالاية على حكم العزيمة
لولا الرخصة والمخطي في هذا الباب لا يضلل ولا
يعاتب الا ان يكون طريق الصواب بينا فيعاتب وانما
نسبنا القول بتعدد الحقوق الى المعتزلة لقولهم
بوجوب الاصلح وفي تصويب كل مجتهد وجوب القول
بالاصلح وبان يلحق الولي بالنبي عليه السلام وهذا
عين مذهبهم والمختار من العبارات عندنا
ان يقال ان المجتهد يصيب ويخطي على تحقيق
المراد به احترازا عن الاعتزال ظاهرا وباطنا
وعلى هذا ادركنا مشايخنا وعليه مضى اصحابنا
المتقدمون والله اعلم ولو كان كل مجتهد مصيبا
لسقطت المحنة وبطل الاجتهاد ويتصل بهذا
الاصل مسئلة تخصيص العلل وهذا

باب فساد تخصيص العلل

من اصحابنا من اجاز تخصيص العلل المؤثرة وذلك

بان يقول كانت علتي توجب ذلك لكنه لم يجب لمانع فصار
مخصوصًا من العلة بهذا الدليل واحتج بان الحصص
غير المناقضة لغة وهذا ظاهر لانه بيان انه
لم يدخل لا نقض ولا ابطال وقد صح الخصوص على
الكتاب والسنة دون المناقضة قال ولان المعدول
عن القياس بسنة او اجماع او ضرورة او استحسان
مخصوص منه بالاجماع ولان الخصم ادعى ان هذا الوصف
علة فاذا وجد ولا حكم له احتمل ان يكون العدم
لفساد العلة فيسا قضي واحتمل ان يكون العدم
لمانع فوجب ان يقبل بيانه ان ابرز مانعا والا فهو
متناقض ولذلك لا يقبل مجرد قوله حتى يدل لاحتمال
الفساد بخلاف النصوص لانها لا تحتمل فسادا وبنى على
هذا تقسيم الموانع وهي خمسة حسا وحكما مانع يمنع
انعقاد العلة ومانع يمنع تمام حكم العلة ومانع
يمنع لزوم الحكم وذلك في الرامي اذا انقطع وتره
او انكسر فوق سهمه فلم ينعقد علة واذا حال
بينه وبين مقصده حائط يمنع تمام العلة حتى لم يصل

الى المحل ومانع يمنع ابتدا الحكم وهو ان يصيبه فيدفعه
بترس او غيره والذي يمنع تمام الحكم ان يجرحه ثم
يداويه فيندمل والذي يمنع ان يصيبه فيمرض
به ويصير صاحب فراش ثم يصير له كالطبع
خامس فيامن منع الباعث له من ضربة الفالج كان
مريضا فان امتد فصار طبعا صار في حكم الصحيح
ومثاله من الشرعيات البيع اذا اضيف الى الحر
لم ينعقد واذا اضيف الى مال غير مملوك للبائع يمنع
تمام الانعقاد في حق المالك وخيار الشرط يمنع ابتداء
الحكم وخيار الرويه يمنع تمام الحكم وخيار العيب يمنع
لزوم الحكم والدليل على صحة ما ادعينا من ابطال
خصوص العلل ان تفسير الخصوص ما مر ذكره ان
دليل الخصوص يشبه الناسخ بصيغته ويشبه
الاستثنا بحكمه واذا كان كذلك وقع التعارض
بين النصين فلم يفسد احدهما بصاحبه ولكن
النص العام يلحقه ضرب من الاستعارة بان اريد به
بعضه مع بقائه حجة على ما مر وهذا لا يكون في

لزومه صح

الشرط

[illegible]

العلل ابدا لان ذلك يؤدي الى تصويب كل مجتهد ووجوب
عصمة الاجتهاد عن الخطا والمناقضة وفي ذلك قول
بالاصلح لكن الحكم انما يمتنع بزيادة وصف ونقصانه
الذي نسميه مانعا مخصصا وبزيادتنا ونقصانه
يبدل العلة فيجب ان يضاف سبب العدم الى العدم
لا الى مانع اوجب الخصوص مع قيام العلة وفرق
ما بيننا وبينهم في العلل المؤثرة انهم ينسبون عدم
الحكم مع قيام العلة الى مانع اوجب الخصوص مع
قيام العلة فصار كدليل الخصوص في بعض ما تناوله
العام مع قيام دليل العموم ونحن ننسب العدم الى
عدم العلة لان العلة تنعدم بعدم وصف العلة
او بزيادتها والعدم بالعدم ليس من باب الخصوص
وهذا طريق اصحابنا في الاستحسان لان القياس
ان ترك النص فقد عدم حكم العلة لعدمها لان العلة
لم تجعل علة في مقابلة النص فبطل حكمها لعدمها لا
مع قيامها بدليل الخصوص بخلاف النصين لان احدهما
لا يفسد صاحبه فوجب القول بالخصوص وكذلك اذا

اذا عارضه اجماع او ضرورة لم يبق الوصف علة لان في
الضرورة اجماعا ايضا والاجماع مثل الكتاب والسنة
واما اذا عارضه استحسان فصار عدم الحكم لعدم
العلة فلم يكن من باب الخصوص وكذلك نقول في ساير
العلل المؤثرة وبيان ذلك في قولنا في الصايم اذا صب
الماء في حلقه انه تفسد الصوم لان ركن الصوم قد
فات ويلزم عليه الناسي فمن اجاز الخصوص قال
امتنع حكم هذا التعليل ثم لمانع وهو الاثر وقلنا
العدم لعدم هذه العلة لان فعل الناسي منسوب
الى صاحب الشرع فسقط عنه معنى الجناية وصار
الفعل عفوا فبقي الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع
فوات ركنه ومثل قولنا في الغصب انه لما صار
سبب ملك بدل المال وجب ان يكون سببا وهو
ان المغصوب لا يحتمل الانتقال فكان هذا تخصيصا
وهذا باطل وانما الصحيح ما قلنا ان الحكم عدم لعدم
العلة وهو كون الغصب سببا لملك بدل العين المغصوبة
لان ضمان المدبر ليس بدلا عن العين المغصوبة لكنه

[illegible] الا [illegible] البدل

ملك البدل واما المدبر فلما امتنع حكم العلة فيما نع [illegible]

بدل عن اليد الغاسله لما قلنا انه ليس بمحل للنقل فالذي
جعل عندهم دليل الخصوص جعلناه دليل العدم وهذا
اصل هذا الفصل فاحفظه واحكمه ففيه فقه كثير
وتخلص كبير وانما يلزم الخصوص على العلل الطردية
لانها قائمة بصيغتها والخصوص يرد على العبارات
دون المعاني الخالصة ومن ذلك قولنا في الزنا انه
حرث للولد فاقيم مقامه ولما خلق الولد من مائهما
او اجتمعا على الوطء وجاءت بينهما شبهة البعضية
بواسطة الولد صارت بناتها وامهاتها كبناته وامهاته
واباوه وابناوه كابائها وابنائها فلزم على هذا
انه لم تحرم الاخوات والعمات والخالات فقال اهل
المقالة الاولى انه مخصوص بالنص مع قيام العلة وقلنا
بل العلل صارت عللا شرعا لا بذاتها وهي لم تجعل
علة عند معارضة النص وفي هذا معارضته لان حكم
النص يزداد بامتداد الحرمة الى الاخوات وغيرهن
فلا تبقى علة عند معارضة النص فيكون عدم العلة وليس
هذا من باب الخصوص في شيء وهذا واضح جدا من احكم المعرفة
واحسن الطوية سهل عليه تخريج الجمل على هذا الاصل

باب
وجوه دفع العلل ـــــــــــــــ العلل قسمان
بينا طردية ومؤثرة وعلى كل قسم ضروب من الدفع
اما العلل المؤثرة فان دفعها بطريق فاسد وبطريق
صحيح اما الفاسد فاربعة اوجه المناقضة وفساد
الوضع وقيام الحكم مع عدم العلة والفرق بين
الفرع والاصل اما المناقضة فلما قلنا ان الصحيح
من العلل ما ظهر اثره الثابت بالكتاب والسنة
وذلك لا يحتمل المناقضة لكنه اذا تصور مناقضته
وجب تخريجه على ما قلنا من عدم الحكم لعدم العلة
لا لمانع يوجب الخصوص مثل قولنا مسح
فلا يسن تكراره كمسح الخف لا يلزم الاستنجاء
لانه ليس بمسح بل ازالة النجاسة الا ترى ان الحدث
اذا لم يعقب اثرا لم يسن مسنحه وهذا يذكر في اخر هذا
الفصل على الاستقصاء وكذلك فساد الوضع
لا يتصور بعد صحة الاثر اذ لا يوصف الكتاب
والسنة والاجماع بالفساد واما عدم العلة وقيام
الحكم فلا باس به لاحتمال علة اخرى الا ترى ان العكس

ليس بشرط لصحة العلة لكنه دليل مرجح واما الفرق فانما
فسد لوجوه بينة احدها ان السايل منكر فسبيله الدفع
دون الدعوى فاذا ذكر في الاصل معنى اخر انتصب مدعيا
ولان دعواه ذلك المعنى الذي لا يصلح للتعدية الى هذا
الفرع لا يمنع التعليل بعلة متعدية فلم يبق لدعواه اتصال
بهذه المسئلة ولان الخلاف في حكم الفرع ولم يتعرض بما قال
في الفرع الا ان انا عدم العلة وعدم العلة لا يصلح
دليلا عند مقابلة العدم على ما مر ذكره فلان لا يصلح دليلا
عند مقابلة الحجة اولى واما القسم الصحيح فوجهان الممانعة
والمعارضة

باب الممانعة

وهي اساس النظر لان السايل منكر فسبيله ان لا يتعدى حد المنع والانكار
وهي اربعة اوجه الممانعة في نفس الحجة والممانعة في الوصف الذي
جعله علة انه موجود في الفرع والاصل ام لا والممانعة في شروط
العلة والممانعة في المعنى الذي به صار دليلا اما الاول
فلان من الناس من يتمسك بما لا يصلح دليلا مثل قول
الشافعي في النكاح انه ليس بمال فلا يثبت بشهادة الرجال
مع النساء لانا قلنا ان الاحتجاج بالنفي والتعليل به باطل

وكذلك من تمسك بالطرد واما الممانعة في الوصف فلان التعليل
قد يقع بوصف مختلف فيه مثل قولنا في ايداع الصبي
انه مسلط على الاستهلاك ومثل قولنا في صوم يوم النحر
انه منهي وان النهي يدل على التحقق لان هذا نسخ عند بعضهم
والنهي عن الشرعي لا يدل على التحقق عنده ومثل قول الخصم
الشافعي في الغموس انها معقودة وذلك اكثر من ان يحصى
واما الممانعة في الشروط فقد ذكرنا شروط التعليل وانما
يجب ان يمنع شرطا منها هو شرط بالاجماع وقد عدم
في الفرع او الاصل مثل قول الشافعي في السلم الحال
انه احد عوضي البيع فيصح حالا ومؤجلا كالثمن في البيع فيقال
له لا خلاف ان من شرط التعليل ان لا يتغير حكم النص
وان لا يكون الاصل معدولا به عن القياس بحكمه وانا
لا نسلم هذا الشرط ههنا واما الممانعة في المعنى
الذي به صار دليلا فهو ما ذكرنا من الاثر لان مجرد
الوصف بلا اثر ليس بحجة عندنا فلا يصح الاحتجاج به
من الخصم على من لا يراه دليلا حتى يثبت اثره وسبيله
في هذا كله الانكار وانما يعتبر الانكار معنى لا صورة

مثل قولنا في المودع يدعي الرد ان القول قوله وهو مدع صورةً

باب المعارضة

وليس للسائل بعد الممانعة
الا المعارضة وهي نوعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة
خالصة اما المعارضة التي فيها مناقضة فالقلب وهو نوعان
ويقابله العكس وهو نوعان لكن العكس ليس من هذا
الباب اما القلب فله معنيان في اللغة يقوم بكل
واحد منهما ضرب من الاعتراض اما الاول فان يجعل
الشيء منكوسا اعلاه اسفله واسفله اعلاه ومثاله
من الاعتراض ان يجعل المعلول علةً والعلة معلولا
لان العلة اصل والحكم تابع فاذا قلبته فقد جعلته
منكوسا فكان هذا معارضة فيها مناقضة لان ما جعله
المعلل علةً لما صار حكما في الاصل واحتمل ذكر فسد
الاصل وبطل القياس وانما يصح هذا فيما يكون التعليل
بالحكم فاما بالوصف المحض فلا يرد عليه القلب مثاله
قولهم الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم
كالمسلمين ومثل قولهم القراءة يتكرر فرضا في
الاوليين فكانت فرضا في الاخريين كالركوع والسجود

فقلنا المسلمون انما جلد بكرهم مائةً لان ثيبهم يرجم وانما
تكرر الركوع والسجود فرضا في الاوليين لانه تكرر
فرضا في الاخريين والمخلص عن هذا ان يخرج الكلام
مخرج الاستدلال لان الشيء يجوز ان يكون دليلا
على شيء وذكر الشيء دليل عليه ايضا وانما يصح المخلص
اذا استويا نظيران مثل التوءم وذكر مثل قولنا ما
يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع اذا صح كالحج وقالوا
انما يلتزم بالنذر لانه يلتزم بالشروع كالحج وقلنا في
الثيب الصغيرة انه يولى عليها في مالها فيولى عليها
في نفسها كالبكر الصغيرة قالوا انما يولى على البكر
في مالها لانه يولى عليها في نفسها فعلنا النذر لما
وقع لله تعالى على سبيل التقرب اليه تسبيبا الزمته
مراعاته بابتداء المباشرة وهو منفصل عن النذر
وبالشروع حصل فعل القربة فلان يجب مراعاته بالثبات
عليه اولى وكذلك الولاية شرعت للعجز والحاجة على من هو
قادر على قضاء الحاجة والنفس والمال والثيب والبكر
فيه سواء فاما الجلد والرجم فليسا بسواء في انفسهما وفي

شروطها انضاحتى افترقا في شرط النية به وكذلك القراءة والركوع
والسجود ليس بسواء لان القراءة ركن زائد يسقط بالاقتدا
عندنا وسقط لخوف فوت الركعة عنده ومن عجز
عن الافعال لم يصلح الذكر اصلا بخلاف الافعال
وكذلك الشفع الاول والثاني ليسا بسواء في القراءة
الا ترى ان شطري القراءة سقط منه وهو السورة
وسقط احد وصفيه وهو الجهر فلم يجهر بحال ففسد
الاستدلال واما النوع الثاني منه فهو من قلب
الشيء ظهرا لبطن وذلك ان يكون الوصف شاهدا
عليك فقلبته فجعلته شاهدا لك فكان ظهره اليك
فصار وجهه اليك فينقض كل واحد منهما صاحبه
فصارت معارضة فيها مناقضة بخلاف المعارضة
بقياس آخر لانه يوجب الاشتباه لا الترجيح فلا
يوجب تناقضا الا ان هذا لا يكون الا بوصف
زائد فيه تقرير للاول وتفسير وكان دون القسم
الاول مثاله قولهم في صوم رمضان انه صوم فرض
فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضا فعلنا

لما كان صوما فرضا فاستغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم
القضا لكنه انما تعين بالشروع وهذا تعين قبل الشروع
ومثل قولهم في مسح الراس انه ركن في وضوء فيسن تثليثه
كغسل الوجه فيقال لهم لما كان ركنا في الوضوء وجب
ان لا يسن بعد اكماله بزيادة على الفرض كغسل الوجه
وبيانه ان مسح الراس يتادى بالقليل فيكون استيعابه
تكميلا للفرض في محله بزيادة عليه بمنزلة التكرار في الوجه
واما العكس فليس من هذا الباب لكنه لما استعمل في مقابلة
القلب الحق به وهو نوعان احدهما يصلح لترجيح العلل
والثاني معارضة فاسدة واصله رد الشيء على سننه
الاول مثل عكس المرآة اذا رد نور البصر بنوره الى العكس
فابصر نفسه كان له وجهان في المرآة وذلك مثل قولنا ما
يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء
هذا وما اشبهه مما يصلح لترجيح العلل على ما نذكر ان شاء الله تعالى
والنوع الثاني ان يرد على خلاف سننه مثل قولهم هذه
عبادة لا يمضى في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء
فيقال لهم لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه عمل النذر والشروع

كالوضوء وهذا ضعيف من وجوه القلب لانه لما جاء بحكم آخر
ذهبت المناقضة ولذلك لم يكن من هذا الباب في الحقيقة ولانه
جاء بحكم مجمل لا يصح من المسائل الا بطريق الابتداء ولان
المفسر اولى ولان المقصود من الكلام معناه والاستواء
مختلف في المعنى سقوط من وجه وثبوت من وجه على
التضاد وذلك مبطل للقياس واما المعارضة الخالصة
فخمسة انواع في الفرع وثلثة في الاصل اما التي في الفرع
فاصح وجوهها المعارضة بضد ذلك الحكم فيقع بذلك
محض المقابلة فيمتنع العمل وينسد الطريق الا بترجيح
مثاله قولهم ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فيقال
لهم انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف والثاني معارضة
بزيادة هي تفسير للاول وتقرير له مثل قولنا ان المسح
ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله كالغسل وهذا
احد وجهي القلب على ما قلنا واما الثالث ففيه نفي لما
اثبته الاول واثبات لما نفاه لكن بضرب تغيير مثل
قولنا في اليتيمة انها صغيرة فتنكح كالتي لها اب
فقالوا هي صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال

وهذا تغيير للاول لان التعليل لاثبات الولاية لا لتعيين الولي
الا ان تحت هذه الجملة نفي للاول لان ولاية الاخوة اذا بطلت
بطل سايرها بناء عليها بالاجماع واما الرابع والقسم الثاني
من قسمي العكس على ما بينا فهذه صحيحة من وجه وعلى ذلك قلنا
الكافر يملك بيع العبد المسلم فيملك شراه كالمسلم فقالوا
بهذا المعنى وجب ان يستوي ابتداؤه وبقاؤه كالمسلم
واما الخامس فالمعارضة في حكم غير الاول لكن فيه نفي للاول
ايضا مثل قول ابي حنيفة رحمه الله في التي نعي اليها زوجها
فنكحت وولدت ثم جاء الاول حيا ان الاول احق بالولد
لانه صاحب فراش صحيح فان عارضه الخصم بان
الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به نسب الولد
كرجل تزوج امراة بغير شهود فولدت فهذه المعارضة
في الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم الا ان النسب لما
لم يصح اثباته من زيد بعد ثبوته من عمرو صحت المعارضة
بما يصلح سببا لاستحقاق النسب فاحتاج الخصم الى
الترجيح بان فراش الاول صحيح ثم عارضه الخصم بان
الثاني شاهد والماء ماؤه فتبين به فقه المسئلة

وهو ان الصحيح والمتكلم احق بالاعتبار من الخصوص لان الفاسد
شبهة فلا تعارض الحقيقة فيفسد الترجيح واما المعارضة
في الاصل فبالثبات لمعنى لا يتعدى وذلك باطل لعدم حكمه
او لفساده لو افاد تعديته والثاني ان يتعدى الى فصل
مجمع عليه والثالث ان يتعدى الى معنى مختلف فيه ومن
اهل النظر من جعل هذه المعارضة حسنة لاجماع الفقهاء
على ان العلة احدهما فصارتا متدافعتين بالاجماع فيصير
اثبات الاخرى ابطالا من طريق الضرورة والجواب
ان الاجماع انعقد على فساد احدهما المعنى فيه لا لصحة الاخر
كالكيل والطعم الصحيح احدهما لا غير لكن الفساد ليس
لصحة الاخر لكن المعنى فيه بنفسه فاثبات فساده لصحة
الاخر باطل فبطلت المعارضة وكل كلام صحيح في الاصل
يذكر على سبيل المفارقة فاذكره على سبيل الممانعة كقولهم
في اعتاق الراهن انه تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن
بالابطال فكان مردودا كالبيع فقالوا ليس كالبيع لانه
يحتمل الفسخ بخلاف العتق والوجه فيه ان يقول ان
القياس لتعدية حكم النص دون تغييره وانا لا اسلم

وجود هذا الشرط ههنا وبيانه ان حكم الاصل وقف ما
يحتمل الرد والفسخ وانتفى في الفرع تبطل اصلا ما لا يحتمل
الرد والفسخ وكذلك الاعتبار باعتاق المريض لان حكم الاجماع
ثم يتوقف العتق ولزوم الاعتاق وانت عديته
البطلان اصلا فان ادعى في الاصل حكما غير ما قلنا لم نسلم
ومثل قولهم قتل آدمي مضمون فيوجب المال كالخطا
فيقال ليس كالخطا لان ثمة المثل غير مقدور عليه وسبيله
ما قلنا ان لا نسلم قيام شرط القياس وتغييره ان
حكم الاصل شرع المال خلفا عن القود وانت جعلته
مزاحما له وقد بينا ان المناقضة لا ترد على العلل المؤثرة
بعد صحة اثرها وانما يبين ذلك بوجوه اربعة وهذا

باب
بيان وجوه دفع العلل

المناقضة وحاصل ذلك ان المجيب متى امكنه الدفع
بين ما ادعاه علة وبين ما يصيبه مناقضة بتوفيق
بين بطلت المناقضة كما يكون ذلك في المناقضات في
مجلس القضاء بين الدعوى والشهادة وبين الشهادات
انه متى احتمل التوفيق وذلك يبطل التناقض اما الاول

فبالوصف الذي جعله علة والثاني بمعنى الوصف الذي صار
به الوصف علة وهو دلالة اثره والثالث بالحكم المطلوب
بذلك الوصف والرابع بالغرض المطلوب بذلك الحكم
اما الاول فظاهر مثل قولنا في مسح الراس انه مسح
فلا يسن تثليثه كمسح الخف ولا يلزم الاستنجاء لانه
ليس بمسح لكن لازالة النجاسة الا ترى انه اذا احدث
فلم يتلطخ به بدنه لم يكن المسح سنة وكذلك قولنا في
الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من الانسان
فكان حدثا كالبول ولا يلزم اذا لم يسل لانه ظاهر
وليس بخارج لان تحت كل جلده رطوبة وفي كل عرق
دم فاذا زايله الجلد كان ظاهرا لا خارجا الا ترى انه
لا يجب به الغسل بالاجماع واما الدفع بمعنى الوصف
فانما نصير لان الوصف لم يصر حجة بصيغته وانما صار حجة
بمعناه الذي يعقل به وذلك ضربان احدهما ثابت بنفس
الصيغة ظاهرا والثاني بمعناه الثابت به دلالة على
ما ذكرناه فيما سبق فكان دفعا بنفس الوصف وهذا احق
وجهي الدفع لكن الاول اظهر فبدانا به وذلك مثل قولنا

[illegible]

مسح في وضوء فلم يكن التكرار فيه مسنونا كمسح الخف ولا يلزم
الاستنجاء لان معنى المسح تطهير حكمي غير معقول
والتكرار لتوكيد التطهير فاذا لم يكن مرادا بطل التكرار
الا ترى انه تادى ببعض محله بخلاف الاستنجاء لانه لازالة
عين النجاسة وفي التكرار توكيده الا ترى انه لا يتادى
ببعضه فصار ذلك نظير الغسل وهذا معنى ثابت باسم
المسح لغة وكذلك قوله انه نجس خارج فكان حدثا كالبول
ولا يلزم اذا لم يسل لان ما سال منه نجس اوجب تطهيرا
حتى وجب غسل ذلك الموضع فصار بمعنى البول وهذا
غير خارج اذا لم يسل حتى لم يتعلق به وجوب التطهير
واما الدفع بالحكم فمثل قولنا في الغصب انه سبب
لملك البدل فكان سببا لملك المبدل ولا يلزم المدبر
لانا جعلناه سببا فيه ايضا لكنه امتنع حكمه لمانع كالبيع
يضاف اليه ومثل قولنا في الجمل الصايل ان المصول
عليه اتلفه لاحياء نفسه والاستحلال لاحياء المهجة
لا ينافي عصمة المتلف كما اذا اتلفه دفعا للمخمصة ولا يلزم
مال الباغي وما جرى مجراه لان عصمته لم تبطل بهذا

المعنى فكان طردا لا نقضا وكذلك متى قلنا في الدم انه نجس
خارج فكان حدثا لم يلزم دم المستحاضة لانه حدث ايضا
لكن عمله امتنع لمانع واما الرابع مثل قولنا نجس خارج
ولا يلزم دم الاستحاضة ودم صاحب الجرح الدايم
لان غرضنا التسوية بين هذا وبين الخارج من المخرج
المعتاد وذلك حدث واذا لزم صار عفوا لقيام وقت
الصلوة فكذلك هذا وكذلك قولنا في التامين انه ذكر
فكان سنته الاخفاء ولا يلزم الاذان وتكبيرات
الامام لان غرضنا ان اصل الذكر الاخفا وكذلك
اصل الاذان والتكبيرات الا ان في تلك الاذكار معنى
زايدا وهو انها اعلام فذلك اوجب فيها حكما عارضا
الا ترى ان المنفرد والمقتدي لا يجهر بالتكبير ومن صلى
وحده اذن لنفسه وهذا معنى قول اصحابنا في الدفع
انه لا يفارق الاصل لكن ما عللنا ابين في وجه الدفع و
الله اعلم اذا قامت المعارضة كان السبيل فيه الترجيح

وهذا باب الترجيح

الكلام في هذا الباب يقع على ضربين احدها في تفسير الترجيح
ومعناه لغة وشريعة والثاني في الوجوه التي يقع بها الترجيح
والثالث بيان المخلص في تعارض وجوه الترجيح والرابع في
الفاسد من وجوه الترجيح اما الاول فان الترجيح عبارة
عن فضل احد المثلين على الاخر وصفا فصار الترجيح بناء
على المماثلة وقيام التعارض بين مثلين يقوم بهما التعارض
قايما بوصف هو تابع لا يقوم به التعارض بل ينعدم في
مقابلة احد ركني التعارض واصل ذلك رجحان الميزان
وذلك ان يستوي الكفتان بما يقوم به التعارض من الطرفين
ثم ينضم الى احدهما شيء لا يقوم التعارض ولا يقع به
الوزن لولا الاصل فيسمى ذلك رجحانا كالدانق ونحوه في
العشرة فاما الستة والسبعة اذا ضم الى احدى
العشرتين فلا الا ترى ان ضد الترجيح التطفيف
وذلك نقصان في الوزن والكيل بوصف لا يقوم به التعارض
ولا ينفي اصل التعارض وكذلك معنى الترجيح شرعا الا ترى
انا جوزنا فضلا في الوزن في قضاء الديون قال عليه السلام
للوزان زن وارجح ولم نجعله هبة فان كان ذلك اكثر
مما يقع به الترجيح وكان من قبيل ما يقع به التعارض صحّ

بصفة التطفيف صار منه هبة وكان باطلا ولهذا قلنا
ان الترجيح لا يقع بما يصلح علة بانفراده وانما يقع بوصف
لا يصلح لاثبات الحكم بانفراده كرجل اقام شاهدين
على عين واقام آخر اربعة لم يترجح لان ذلك علة انضم الى
مثلها فلم يصلح وصفا وانما يقع الترجيح بوصف يؤكد
معنى الركن ولذلك لم يقع الترجيح بشاهد ثالث على الشاهدين
لانه لا يزيد الحجة قوة ولا الصدق توكيدا ولهذا قالوا
ان القياس لا يترجح بقياس آخر ولا الحديث بحديث آخر
ولا القياس بالنص ولا نص الكتاب بنص آخر وانما يترجح
النص بقوة فيه على ما مر ذكره حتى صار الحديث المشهور
اولى من الغريب لان الشهرة توجب قوة في اتصاله
بالرسول عليه السلم وكذلك اذا جرح رجل رجلا جراحة وجرحه
آخر جراحات فمات منهما وذلك خطاء ان الدية تجب نصفين
ولا يترجح صاحب الجراحات حتى جعل وحده قاتلا لان
كل جراحة تصلح علة معارضة فلم تصلح وصفا يقع به الترجيح
وكذلك قلنا نحن في الشفيعين في الشقص الشائع المبيع
بسهمين متفاوتين انهما سواء في استحقاقه لان كل

جزء من اجزاء السهم علة صالحة لاستحقاق الجملة فقامت المعارضة
بكل جزء وان قل فلم يصلح شيء منه وصفا لغيره وقد وافقنا
الشافعي على هذا الا انه لم يرجح صاحب الكثير ايضا لكنه جعل
الشفعة من مرافق الملك كالثمر والولد فجعله منقسما على
قدر الملك وكان هذا منه غلطا بان جعل حكم العلة متولدا
من العلة ومنقسما على اجزائها واجمع الفقهاء في ابني عم
احدهما زوج المرأة ان التعصيب لا يترجح بالزوجية بل يعتبر
كل واحد علة بانفراده وقال عامة الصحابة في ابني عم احدهما
اخ لام ان السدس له بالاخوة والباقي بينهما بالتعصيب
خلافا لابن مسعود رضي الله عنه ولم يجعلوا الاخوة مرجحة لما
كانت علة بانفرادها لا يصلح وصفا لانها اقرب من
العمومة بخلاف الاخوة لام فانها جعلت وصفا للاخوة
لاب لان هذه الجهة تابعة والمنزل واحد وانما يجب طلب
الرجحان من قبل الاوصاف مثل العدالة في الشاهد وما
جرى مجراها واما القسم الثاني فعلى اربعة اوجه الترجيح
بقوة الاثر والترجيح بقوة ثباته على الحكم المشهود به والترجيح
بكثرة اصوله والترجيح بالعدم عند عدمه اما الاول

متفاوتين صح

فلان الاثر معنى الحجة فمهما قوى كان اولى لفضل وصف في الحجة
على مثال الاستحسان في معارضة القياس وهو كالخبر لما صار
حجة بالاتصال ازداد قوة بما يزيده قوة في ذلك المعنى لضبط
الراوي واتقانه وسلامته عن الانقطاع على ما مر ذكره
وليس لذلك فضل عدالة بعض الشهود على عدالة بعض لانه
ليس بذي حد ولا متنوع بل هو التقوى ولا وقوف على حدوده
مثاله ما قلنا في طول الحرة انه لا يمنع الحر من نكاح الامة
وقال الشافعي يمنع لانه يرق ماءه على غنية وذلك حرام
على كل حر كالذي تحته حرة وهذا وصف بين الاثر وقلنا
انه جائز لانه نكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا دفع الله
مهرا يصلح للحرة والامة جميعا وقال تزوج من شئت
فيملكه الحر كسائر الانكحة وهذا قوي الاثر لان الحرية
من صفات الكمال واسباب الكرامة والرق من اسباب
تنصيف الحل فيجب ان يكون الرقيق في التنصيف مثل
الحر في الكل فاما ان يزداد اثر الرق ويتسع حله فلا
وهذا اثر ظهرت قوته ويزداد وضوحا بالتامل في احوال
البشر الا ترى انه حل لرسولنا عليه السلام التسع والى ما لا يتناهى

لفضله وشرفه فاما ما ذكر من الاثر فضعيف لحقيقته لان
الارقاق دون التضييع وذلك جائز بالعزل باذن الحرة
فالارقاق اولى وضعيف باحواله فان نكاح الامة جائز
لمن يملك سرية يستغني بها عنه ومن ذلك قولهم في نكاح الامة
الكتابية انه لا يجوز للمسلم لان الرق من الموانع وكذلك الكفر
فاذا اجتمعا التحق بالكفر الغليظ ولان الضرورة انقضت
باحلال الامة المسلمة وقلنا نحن لا باس به لانه دين
يصح معه نكاح الحرة فكذلك نكاح الامة كدين الاسلام
وهو نكاح يملكه العبد المسلم وهو اثر ظهرت قوته لما قلنا
ان اثر الرق في التنصيف فيما يقبله كما قيل في الطلاق والعدة الرق صح
والقسم والحدود وذلك يختص بما يقبل العدد من الاحكام
ونكاح المراة في نفسه مقابلا بالرجال ليس بمتعدد فلا
يحتمل التنصيف لكنه ذو احوال متعددة وهي التقدم
والتاخر والمقارنة فيصح متقدما ولم يصح متاخرا
قولا بالتنصيف وبطل مقارنا لانه لا يحتمل التنصيف
فغلب التحريم كالطلاق الثلث والاقرا انهما صارت ثنتين
بالرق لما قلنا فهذا وصف قوي اثره ولذلك قلنا في الحر اذا

نكح امةً على امة انه صحيح كالعبد اذا فعله وضَعْف اثره وصفه
لان الرق ليس من اسباب التحريم لكنه من اسباب التنصيف
كرق الرجال لم يحرم على الرجل شيئا حل للحر لكنه اثر في التنصيف
وقد جعل الرق من اسباب فضل الحل وهذا عكس المعقول
ونقض الاصول ودين الكتابي ليس من اسباب التحريم ايضا
واثرهما مختلف ايضا فلا يصلح ان يجعلا علةً واحده و
غير مسلم له ان يكون نكاح الامة في حكم الجواز ضروريا
لكنه في حكم الاستحباب مثل نكاح الحرة الكتابيه لما قلنا
من سقوط حرمه الارقاق ومثاله ايضا ما قال الشافعي
في اسلام احد الزوجين انه من اسباب الفرقة عند انقضا
العدة لا بنفسه وكذلك الردة سوى بينهما وهذا وصف ضعيف
الاثر لا يخفى على احد وقلنا نحن ان الاسلام ليس من اسباب الفرقة
لانه من اسباب العصمه وبقاء الاخر على ما كان ليس من اسبابه
ايضا بالاجماع فوجب اثبات الحكم مضافا الى سبب جديد وهو
فوات اغراض النكاح مضافا الى امتناع الاخر عن اداء الاسلام
حقا للذي اسلم وهو سبب ظاهر الاثر كما في اللعان والايلاء
والجب والعنة واما الردة فمنافيه لانهما من اسباب زوال

زوال العصمة وذلك امر بين ولا يلزم اذا ارتدا معا لانا اثبتنا
حكمه بنص آخر وهو اجماع الصحابه والقياس ليس بحجة في معارضة
الاجماع ولان حال الاتفاق دون حال الاختلاف فلم يصلح
التعدية اليه في تضاد حكمين وضعف اثر قوله لان الردة
غير منافيه بدلالة ارتدادهما الا انا وجدنا اختلاف الدين
يمنع ابتداء النكاح والاتفاق على الكفر لا يمنع ومثاله
ما قاله في مسح الراس انه ركن في وضوء وهذا ضعيف
الاثر لان الركنيه لا يوثر في التكرار ولا يختص به فقد سُنّ
تكرار المضمضه واثر المسح في التخفيف بين لا شبهه فيه
قوي لا ضعف فيه وهذا اكثر من ان يحصى واما الثاني
وهو قوة ثباته على الحكم المشهود به فلان الاثر انما صار
اثرا لرجوعه الى الكتاب والسنه والاجماع فاذا ازداد ثباتا
ازداد قوة بفضل معناه وذلك قولنا في مسح الراس
انه مسح فهذا اثبت في دلالة التخفيف من قولهم ركن
في دلالة التكرار الا ترى ان الركن وصف عام في الوضوء
وفي اركان الصلوه وغيرها وهي الركوع والسجود وكان
من قضيه الركن اكماله بالاطالة في الركوع والسجود لا بتكراره

ووجدنا في الباب ما ليس بركن و يتكرر وهو المضمضة والاستنشاق
واما اثر المسح في التخفيف فثابت لازم لا محالة في كل ما لا
يعقل تطهيرا كالتيمم ومسح الخف ومسح الجباير ومسح
الجوارب وكذلك قلنا في صوم رمضان انه متعين اولى
من قولهم صوم فرض لان الفرضية لا توجب الا الاحتمال به
لا التعيين لا محالة وذلك وصف خاص في الباب فاما
التعيين فلازم حتى تعدى الى الودائع والغصوب ورد البيع
الفاسد وعقد الايمان ونحوها فكان اولى وكذلك قولنا
في المنافع انها لا تضمن مراعاة لشرط ضمان العدوان
بالاحتراز عن الفضل اولى من قولهم ان ما يضمن بالعقد
يضمن بالاتلاف تحقيقا للجبر واثبات المثل تقريبا وان
كان فيه فضل لانه فضل على المتعدي او اهدار على المظلوم
ولانا اهدار وصف او اهدار اصل فكان الاول اولى
لان التقيد بالمثل واجب في كل باب كما في الاموال كلها
والصيام والصلوة وغيرها ووضع الضمان في المعصوم
امر جائز مثل العادل يتلف مال الباغي والحربي يتلف
مال المسلم والفضل على المتعدي غير مشروع وهذا لانه

لانه وان قل فانه حكم شرعي ينسب الى صاحب الشرع بغير واسطه
ونسبة الجور اليه بدون واسطه فعل العبد باطل وان
لا يضمن مضافا الى عجزنا عن الدرك وفي ذلك سائغ حسن
ولان الوصف وان قل فغايته اصلا بلا بدل والاصل وان
عظم فغايته الضمان في دار الجزاء فكان تاخيرا والاول
ابطالا والتاخير اهون من الابطال وهذا كذلك في عامه
الاحكام فاما ضمان العقد فباب خاص فكان ما قلناه
اولى واما الثالث وهو كثرة الاصول فهو من جنس الاشتهار
في السنن وهو قريب من القسم الثاني من هذا الباب
واما الرابع فهو العكس الذي ذكرناه وهو اضعف وجوه الترجيح
لان العدم لا يتعلق به حكم لكن الحكم اذا تعلق بوصف ثم
عدم عند عدمه كان ذلك اوضح لصحته فصلح ان يدخل في
اقسام الترجيح وذلك مثل قولنا في مسح الراس انه مسح
وهو ينعكس بما ليس بمسح وقولهم ركن لا ينعكس لان المضمضة
يتكرر وليست بركن وكذلك قولنا في الاخوة انها قرابة
محرمة للنكاح لايجاب العتق احق من قولهم يجوز وضع
زكوة احدهما في الاخر لان ما قلنا ينعكس في بني الاعمام

وقولهم لا ينعكس لان وضع الزكوة في الكافر لا يحل ولا يجب به
عتق وكذلك قولنا في بيع الطعام بالطعام انه مبيع عين
فلا يشترط قبضه اولى من قولهم ما لان لو قوبل كل واحد
منهما بجنسه حرم ربوا الفضل لانه ينعكس بدل الصرف
وراس مال السلم لانه دين بدين ولا ينعكس تعليلا لان
بيع السلم لا يشمل اموال الربوا ومع ذلك وجب فيه القبض
احترازا عن الكالي بالكالي واما القسم الثالث فان الاصل
في ذلك ان كل موجود مما يحتمل الحدوث (بالخلقة) موجود بصورته ومعناه
الذي هو حقيقته وجوده ويقوم به احواله الحادثة على وجوده
فاذا تعارض ضربا ترجيح احدهما في الذات والثاني في الحال
على مضادة الوجه الاول كان الرجحان في الذات احق منه في
الحال لوجهين احدهما ان الذات اسبق من الحال فيصير كاجتهاد
امضي حكمه لا يحتمل النسخ بغيره ولان الحال قائمة بالذات
فلو اعتبرناه على مضادة الاول كان ناسخا للاول مبطلا له
والتبع لا يصلح مبطلا للاصل ناسخا له وهذا عندنا و
الشافعي خفي عليه الحد وهو معذور في مزال القدم والمصيب
في مراكز الزلل ماجور وبيانه فيما هو موضع الاجماع لان

قولنا في ابن الاخ لاب وام اولى لانه احق بالتعصيب
من العم لان هذا راجح في ذات القرابة والعم راجح بحال
وكذا العمة لاب وام مع الخال لاب وام احق بالثلثين والثلث
للخال لانها راجحة في ذات والخال راجح بحال وابن
الاخ لاب وام احق من ابن الاخ لاب لاستوائهما
في الذات وترجح بالحال ومن ابن الاخ لاب وام لا يرث
مع ابن الاخ لاب للرجحان في الذات ومثله كثير وعلى
هذا قال اصحابنا رحمهم الله في مسائل في صنعة الغاصب
في الخياطة والصياغة والطبخ والشي ونحوها انه
ينقطع حق المالك لان الصنعة قائمة بذاتها من كل
وجه ولا يضاف حدوثها الى صاحب العين واما
العين فهالكة من وجه وهي من ذلك الوجه يضاف الى
صنعة الغاصب فصارت الصنعة راجحة في الوجود
وقال الشافعي صاحب الاصل احق لان الصنعة باقية
بالمصنوع تابعة له والجواب عنه ما قلنا ان
البقا حال بعد الوجود فاذا تعارضا كان الوجود
احق من البقا ولذلك على هذا قلنا في صوم رمضان

وكل صوم عين انه يجوز بالنية من النهار قبل انتصافه لانه
ركن واحد يتعلق جوازه بالعزيمة فاذا وجدنا العزيمة
في البعض دون البعض تعارضا فرجحنا بالكثرة وقال
الشافعي بل يرجح الفساد احتياطا بالعبادة والجواب
ما ذكرنا ان هذا يؤدي الى نسخ الذات بالحال وعلى هذا
قال ابو حنيفة رحمه الله في رجل له خمس من الابل السائمة
مضى من حولها عشرة اشهر ثم ملك الف درهم ثم تم حول
الابل فزكاها ثم باعها بالف درهم انه لا يضمها الى
الالف التي عنده لكنه يستانف الحول فان وهبت له
الف ضمها الى الالف الاولى لانها اقرب فان تصرف
في ثمن الابل فربح الفا ضم الربح الى اصله وان بعد
عن الحول ولا يعتبر الرجحان بالاحتياط في الزكوة لما
قلنا ان الالف الربح متصل باصله ذاتا متصل بالالف
الاخرى حالا والذات احق من الحال والله اعلم
وانما ذكرنا من هذه الاقسام امثلة معدودة لتكون
اصلا لغيرها من الفروع واما الرابع فعلى اربعة اوجه
ترجيح القياس بقياس اخر وما يجري مجراه على ما قلنا

والثاني الترجيح بغلبة الاشباه مثل قولهم ان الاخ يشبه الولد
بوجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم بسائر الوجوه مثل وضع
الزكوة وحل الحليلة وقبول الشهادة ووجوب القصاص
من الطرفين فكان هذا اولى وهذا باطل لان كل شبه يصلح قياسا
فيصير كترجيح القياس بقياس اخر والثالث الترجيح
بالعموم مثل قولهم ان الطعم احق لانه يعم القليل والكثير و
هذا باطل لان الوصف فرع النص والنص العام والخاص
سواء عندنا وعندك الخاص يقضي على العام فكيف صار
العام احق من الذي هو فرعه ولان التعدي غير مقصود
عندكم فبطل الترجيح به وعندنا صار علة بمعناه لا
بصورته والعموم صورة والرابع الترجيح بقلة الاوصاف
فيقال ذات وصف احق من ذات وصفين وهذا باطل
لان العلة فرع النص والنص الذي خص نظمه بضرب
من الايجاز والاختصار والنص الذي اشبع بيانه سواء
وانما الترجيح في هذا الباب بالمعاني التي مر ذكرها فاما
بالصورة فلا والقلة والكثرة صورة ولم يعتبر ذلك في
الذي جعل نظمه حجة ففي هذا اولى والله اعلم

باب وجوه دفع العلل الطردية

وهو القسم الثاني من هذا الباب وذكر اربعة اوجه القول
بموجب العلة لانه يرفع الخلاف فكان احق بالتقديم ثم الممانعة
ثم بيان فساد الموضع ثم المناقضة اما القول بموجب العلة
فالتزام ما يلزمه المعلل بتعليله وانه يلجئ اصحاب الطرد
الى القول بالمعاني الفقهية وذلك مثل قولهم في مسح الراس
انه ركن في وضوء فيسن تثليثه لان فرضه يتادى بقدر الربع
عندنا وعندكم باقل منه فيما يجاوزه الى استيعابه فتثليث
وزيادة اذ ليس مقتضى التثليث اتحاد المحل الا ترى ان
من دخل ثلث دور كان ثلث دخلات بمنزلتها في دار واحدة
واذا كان كذلك فقد ضم الى الفرض امثاله فكان تثليثا وزيادة
فان غيّر العبارة فقال وجب ان يسن تكراره لم نسلم
ذلك في الاصل لان التكرار في الاصل غير مسنون ولكن
المسنون تكميله وهو الاصل في الاركان باطالته في محله
ان امكن بمنزلة اطالة القيام والركوع والسجود لكن
الفرض لما استغرق محله اضطررنا الى التكرار خلفا
عن الاصل والاصل ههنا مقدور عليه في مسح الراس

لاتساع محله فبطل الخلف وظهر بهذا فقه المسئلة وهو ان
لا اثر للركنية في التكرار اصلا كما في اركان الصلوة ولا اثر لها
في التكميل لا محالة الا ترى ان مسح الراس شاركه مسح الخف
في الاستيعاب سنة وهو رخصة وكذلك المضمضة فاما المسح
فله اثر في التخفيف لا محالة لانه لا يتوقى لطهر معقول
فلما كان كذلك كان الاطالة فيه سنة لا التكميل بالتكرار
الا ترى ان التكميل بالتكرار ربما يلحقه بالمحظور وهو
الغسل فلم يصلح تكميلا واما الغسل فقد شرع لطهر
معقول فكان التكرار تكميلا ولم يكن محظورا فقد ادى
القول بموجب العلة الى الممانعة وهذا كله بناء على ان
فرض مسح الراس يتادى ببعض الراس لا محالة وذلك
غير مسلم على مذهبهم بل الفرض يتادى بكله ولكن
الشرع رخص في الحط الى ادنى المقادير وذلك كالقراءة عندكم
وان طالت كان فرضا وقد يتادى باية واحدة واذا كان
كذلك لم يلزم شيء من هذه الوجوه والجواب ان هذا
خلاف الكتاب قال تعالى وامسحوا برؤسكم وقد بينا في
ابواب حروف المعاني ان الاستيعاب غير مراد بالنص

فصار البعض هو المراد ابتداءً بالنص فصار اصلا لا رخصة
فصار استيعابه تكميلا للفرض والفضل على انتصاب التكميل
بدعة بالاجماع ومن ذلك قولهم في صوم رمضان انه صوم فرض
فلا يصح الا بتعيين النية وقلنا نحن نقول بموجبه لان هذا
الوصف يوجب التعيين لكنه لا يمنع وجوده بعينه فيكون
اطلاقه تعيينا ولانه لا يصح عندنا الا بتعيين النية لانا
انما نجوزه باطلاق النية على انه تعيين ومن ذلك قولهم
باشر نفل قربة لا يمضي في فاسدها فلا يلزمه القضاء
بافسادها كما قيل في الوضوء وقلنا لهم عندنا لا يجب القضاء
بالافساد حتى انه يجب اذا فسد لا باختياره بان وجد
المتيمم في النفل ماءً لكنه بالشروع يصير مضمونا عليه و
فوت المضمون في ضمانه يوجب المثل فان قيل وجب
ان لا يلزمه القضاء بالشروع ولا بالافساد قلنا عندنا
القربة بهذا الوصف لا تضمن وانما توصف انه يلزم بالنذر
وذلك مثل قولهم العبد مال فلا يتقدر بدله بالقتل
كالدابة وعندنا لا يتقدر بدله بهذا الوصف بل بوصف
الادمية وهذا كلام حسن الا ترى ان الموجود قد يكون

بعض صفاته حسنا وبعض صفاته رديا فيجوز ان يكون
الفرق به مضمونه بوصف خارج عن مضمونه بسائر الاوصاف
ومن ذلك قولهم اسلم مذروعا في مذروع فجاز ونحن
نقول بهذا الوصف لا يفسد عندنا وذلك لا يمنع وجود
الفساد بدليله كما اذا قرن به شرط فاسد وكذلك قولهم
في المختلعة انها منقطعة النكاح فلا يلحقها الطلاق
كمنقضية العدة ونحن نقول بموجب ذلك لان الطلاق
لا يلحقها بهذا الوصف بل بوصف انها معتدة عن نكاح
صحيح ومن ذلك قولهم تحرير في تكفير فلا يقع به التكفير
الا بايمان المحرر ونحن نقول هذا الوصف يوجب
الايمان عندنا لكن قيام الموجب لا يمنع معارضة
ما يسقطه وهو اطلاق صاحب الحق كالدين يسقط وكذلك
قولهم في السرقة انها اخذ مال الغير بلا دين فيوجب
الضمان قلنا نقول به لكنه لا يمنع اعتراض ما يسقطه
كالابرا فكذلك استيفاء الحد الفصل الثاني وهو
الممانعة وهي اربعة اوجه ممانعة في نفس الوصف والثاني
في نفس الحكم والثالث في صلاحيته للحكم والرابع في نسبة

بلا شبهة خ

الحكم الى الوصف اما الاول فمثل قولهم عقوبة متعلقة بالجماع
فلا تجب بالاكل كحد الزنا وهذا غير مسلم عندنا لان كفارة الفطر
متعلقة بالفطر دون الجماع ومن ذلك قولهم في بيع التفاحة
بالتفاحة انه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فبطل كبيع الصبرة
بالصبرة لانا نقول مجازفة ذاتا او وصفا فلا بد من القول
بالذات ثم نقول مجازفة في الذات بصورته ام بمعياره
فلا بد من القول بالمعيار لان المطعوم بالمطعوم كيلا بكيل
جائز وان تفاوتا في الذات فان قال لا حاجة الى هذا
لم نسلم له المجازفة مطلقة فنضطر الى اثبات ان الطعم
علة لتحريم بشرط الجنس مع ان الكيل الذي يظهر به الجواز لا
يعدم الا الفضل على المعيار ومن ذلك قولهم في الثيب
الصغيرة انها ثيب ترجى مشورتها فلا تنكح الا برايها
كالثيب البالغة لانا نقول براي حاضر ام مستحدث فاما
الحاضر فلم يوجد في الفرع واما المستحدث فلا يوجد في
الاصل فان قال لا حاجة الى هذا قلنا له عندنا لا تنكح
الا برايها لان راي الولي رايها فان قال برايهما كان ينتقض
بالمجنونة لان لها رايا مستحدثا ايضا لان الجنون يحتمل

الزوال لا محالة فيظهر به فقه المسألة وهو ان الولاية ثابتة
فلا يمنعها الا راي ولا راي قائم واما المعدوم قبل الوجود
فلا يحتمل ان يكون شرطا مانعا او دليلا قاطعا وهذا الذي
قلنا امثلة مما يدخل في الفرع وفيه قسم اخر وهو ما يدخل
في الاصل مثل قولهم في مسح الراس انه طهارة فيسن تثليثه كالاستنجاء
فنقول ان الاستنجاء ليس بطهارة مسح بل طهارة عن النجاسة
الحقيقية فيضطر الى الرجوع الى فقه المسألة وهو بيان ما يتعلق
به التكرار وهو الغسل وما يتعلق به التخفيف وهو المسح
وهما في طرفي نقيض التكرار في احدهما لتحقق غرضه وفي الثاني
تفسده وتلحقه بالمحظور وهذا اكثر من ان يحصى واما المانعة
في الحكم فمثل قولهم في مسح الراس انه ركن في وضوء فيسن تثليثه
كغسل الوجه فنقول ان غسل الوجه لا يسن تثليثه بل يجب تكميله
بعد تمام فرضه وقد حصل التكميل هاهنا ولكن التكرار صير
الى الغسل ضرورة ان الفرض استغرق محله وهذا المعنى
معدوم في هذا ولان المشروع في الاصل اطالته لا تكراره
كما في غيره من الاركان لكن التكرار وجب بالضرورة لما قلنا
ومثله قولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يصح الا بتعيين النية

وهو الغسل

يقال له بعد التعيين او قبله فان قال بعده لم اجده في الاصل
فصح الممانعة وان قال قبله لم اجده في الفرع فصحت الممانعة ايضا
فان قال لا حاجة الى هذا قلنا له عندنا لا يصح الا بالتعيين
غير ان اطلاقه يعين ومثله قولهم في بيع التفاحة بالتفاحتين
انه بيع مطعوم بجنسه مجازفة فيحرم كالصبرة بالصبرة
يقال له تحريم حرمة موقتة او مطلقة فان قال موقتة لم اجدها
في الفرع لعدم الخلاص وان قال مطلقة لم اجدها في الاصل لان
الحرمة في الاصل عندنا متناهية موقتة فصحت الممانعة ومثله
ما قلنا في قولهم ثيب تزوج مشورتها فلا تنكح كرها يقال له ما
معنى الكره فلا بد من ان يقول عدم رائها فيقال له في الاصل
عدم الراي غير مانع لكن الراي القائم المعتبر مانع ولم يوجد
في الفرع راي معتبر ومثله قولهم ما يثبت مهرا دينا يثبت سلما
كالمقدر فيقال يثبت معلوما بوصفه او بقيمته فان قال بوصفه
لم نسلم في الفرع وفي الاصل وان قال بقيمته لم نسلم في الفرع وان
قال لا حاجة الى هذا قلنا له بل اليه حاجة لبيان استوائهما
في طريق الثبوت وهما مختلفان احدهما يحتمل جهالة الوصف
والثاني لا يحتمله عندنا ومثله قولهم في بيع الطعام بالطعام

ان القبض شرط لما قلنا كالاثمان لان عندنا الشرط في الاثمان التعيين
لا القبض ومثله قولهم فيمن اشترى اباه وهو ينوي عن الكفارة
ان العتيق ابنه فصار كالميراث فيقال لهم ما حكم العلة فان قال
رجل لا يجزي عن الكفارة قيل له ما ذا لا يجزي وانما سبق
ذكر العتيق والاب وذكر لا يجزي عندنا فان قال وجب ان
لا يجزي عتقه قلنا به وان قال اعتاقه لم اجده في الاصل ولم يقل
به في الفرع ويظهر به فقه المسئلة واما صلاح الوصف فلما
سبق ذكره في انه لا يصح الا بمعناه وهو الاثر فكل ما لم يظهر
اثره منعناه من ان يكون دليلا فان قال عندي الاثر ليس بشرط
لم نقبل منه الاحتجاج بما ليس بحجة على الخصم مثل كافر اعتق عبده
كفارة عن مسلم لم يقبل لما قلنا واما نسبة الحكم الى الوصف
فلان نفس الوجود لا يكفي بالاجماع وذلك قولهم في الاخ انه
لا يعتق على اخيه لعدم البعضية لان حكم الاصل لم يثبت لعدم
البعضية وكذلك لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال
لانه ليس بمال كالحد لان الحد عندنا لا يثبت بها لا لانه ليس بمال
وكذلك النفي والعدم جعل وصفا لزمه هذا الاعتراض لان
العدم لا يصلح وصفا موجبا ونفس الوجود لا يصلح حجة

لانهم يسلمون شرط الصلاح فلا بد من اقامة الدلالة على الحكم
السر النوع الثالث وهو فساد الوضع وهذا ينقل القاعدة
اصلا وهو فوق المناقضه لانها تجعل مجلس يحتمل الاحتراز
في مجلس اخر واما فساد الوضع فيفسد القاعدة اصلا مثاله
تعليلهم لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين ولا بقاء النكاح
مع ارتداد احدهما انه فاسد في الوضع لان الاسلام لا يصلح
قاطعا للحقوق والردة لا تصلح عفوا ومثله قولهم الصرورة
اذا حج بنية النفل انه جائز عن الفرض لانه يتادى باطلاق
النيه فكذلك بنية النفل وهذا فاسد لان العلما انما اختلفوا
في حمل المطلق على المقيد واعتباره به وهذا حمل المقيد على
المطلق واعتباره به وهو فاسد في وضع الشرع ومثله
التعليل بالطعم لتحريم الربوا اعتبارا بالنكاح فاسد في
الوضع لان الطعم يقع به القوام فلا يصلح للتحريم والحرية
عبارة عن الخلوص فصلح للتحريم الا بعارض ومثله قولهم
في الجنون ابطالا لما في تكليف الادا نافي القضا وهو فاسد
لان الوجوب في كل الشرائع بطريق الجبر والادا بطريق الاختيار
كما قيل في النائم والمغمى عليه والقضا الذي هو بدل يعتمد انعقاد

انعقاد السبب للادا على الاحتمال فصار هذا التعليل مخالفا
للاصول وكذلك قولهم ما يمنع القضاء اذا استغرق شهر رمضان
يمنع بعد ما يوجد فاسد ايضا في الوضع لان الفصل بين
اليسر والحرج في حقوق صاحب الشرع متميز في اصول الشرع
كالحيض اسقط الصلوة دون الصوم والسفر اثر في
الظهر دون الفجر وكالحنث الخلل في كفارة القتل لا يوجب
الاستقبال بخلاف كفارة اليمين عندنا وبخلاف ما اذا انذرت
ان تصوم عشرة ايام متتابعة لما ذكرنا فكذلك ههنا في
الاستغراق حرج وليس في القليل حرج مثله ولا كلام
في الحدود الفاصلة ولا حرج في استغراق الاغما لانه قل
ما يمتد شهرا وفي الصلوات استوى الاغما والجنون
في الفتوى وان اختلفا في الاصل فكان القياس في الاغما
ان لا يسقط واستحسنا في الكثير وكان القياس في الجنون
ان يسقط واستحسنا في القليل لانهما سوا في الامتداد
والطول الداعي الى الحرج والصبا ممتد ايضا وبخلاف
الكفر لانه ينافي الاهلية وينافي استحقاق ثواب الاخرة
بخلاف الجنون وكذلك التعليل لتعيين النقود اعتبارا

بالسلع ولنسخ البيع بافلاس المشتري اعسارا بالعجز عن تسليم
للبيع فاسد في الوضع لما وضع من التفرقة بين المبيع والثمن
في اصل وضع الشرع والبياعات تخالف النبرعات
في اصل الوضع هذه للاثبات بالاعيان وهذه لالتزام الديون
قال تعالى اذا تداينتم بدين اي تبايعتم بنسيئة فبطلت وجوه
المقاييس في ذلك جملة على ما عرف شرحه في موضعه
واما النوع الرابع وهو المناقضة فنلجئ الى القول
بالاثر ايضا مثل قول الشافعي في الوضوء والتيمم انهما
طهارتان فكيف افترقا لانه ان قال وجب ان يستويا
كان باطلا بلا شبهة لانهما قد افترقا في عدد الاعضاء
وفي قدر الوظيفة وفي نفس الفعل وان قال وجب ان
يستويا في النية اشفض ذلك بغسل الثوب والبدن عن
النجاسة فيضطر الى بيان فقه المسئلة ان الوضوء تطهير
حكمي لانه لا يعقل بالعين نجاسة فكان كالتيمم في شرط
النية لتحقيق التعبد بخلاف غسل النجس ونحن نقول
ان الماء في هذا الباب عامل بطبعه وكان القياس غسل
كل البدن لان مخرج النجاسة غير موصوف بالحدث وانما

موصوف به صح

وانما البدن موضع قربة فوجب غسل كله الا ان الشرع اقتصر
على اطراف البدن الاربعة التي هي مثل حدود البدن وامهاته
في هذا المعنى تيسيرا فيما يكثر وقوعه ويعتاد تكراره
واقر على القياس مما لا حرج فيه وهو المني ودم الحيض
والنفاس فلم يكن التعدي عن موضع الحدث الا قياسا
وانما نعني بالنص الذي لا يعقل وصف محل الغسل بالطهارة
لا الخبث فاما الماء فعامل بطبعه والنية للفعل القائم
بالماء لا للوصف القائم بالمحل فكان مثل غسل النجس بخلاف
التراب لانه لم يعقل مطهرا فيستغني عن النية ايضا و
مسح الراس ملحق بالغسل لقيامه مقامه وانتقاله اليه بضرب
من الحرج فيسلم ان النية لا تشترط للتطهير ولا نجيز ان
تشترط لتصيير قربة شرط لكنا لا نسلم انه لم يشرع الا
قربة بل شرع بوصف القربة وبوصف التطهير ايضا
كغسل الثوب في الصلوة فيستغني في ذلك عن وصف
القربة وانما يحتاج فيه الى وصف التطهير حتى ان من
توضا للنفل صلى به الفرائض ومن توضا للفرض صلى به غيره
والله اعلم ومثاله قوله في النكاح انه ليس بمال فلا يثبت

وانما صار مطهرا عند ارادة الصلوة وبعد صحة الارادة وصيرورته مطهرا صح

صلى صح

لانه [illegible] النية للتطهير قربة صح

بشهادة النساء وهو باطل بالبكارة وكل ما لا يطلع عليه الرجال
فيضطر الى الفقه وهو ان نقول ان شهادة النساء حجة ضرورية
وكانت حجة في موضع الضرورة وما يبدل في العادة بخلاف
النكاح فيظهر به فقه المسئلة لانا لا نسلم ان هذه الحجة
ضرورية بل هي اصلية الا ان فيها ضرب شبهة وهي
مع ذلك اصلية لان عامة حقوق البشر نظير هذه الحجة
في احتمال الشبهة والنكاح من جنس ما يثبت بالشبهات فكان
فوق ما لا يسقط بالشبهات في اصل الوضع فبطل العيان
من كل وجه الا ترى انه يثبت مع الهزل الذي لا يثبت به المال
فلان يثبت كما يثبت به المال اولى واذا ثبت دفع العلل فيما
ذكرنا من وجوهه كانت غايته ان يلجئ الى الانتقال وهذا
باب وجوه الانتقال وهي اربعة اوجه الاول
الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات الاولى والثاني
الانتقال من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى والثالث
الانتقال الى حكم آخر وعلة اخرى وهذه كلها صحيحة والرابع
الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول
لا لاثبات العلة الاولى وهذا الوجه باطل عندنا ومن

ومن الناس من استحسن هذا ايضا اما الوجوه الاولى فانما صح
لانه لم يدع الا الحكم بتلك العلة فما دام يسعى في اثبات تلك
العلة لم يكن منقطعا وذلك مثل من علل بوصف ممنوع فيقال
في الصبي المودع اذا استهلك الوديعة لم يضمن لانه مسلط
على ذلك فلما انكر الخصم احتاج الى اثباته وهذا هو الفقه
بعينه وكذلك اذا ادعى حكما بوصف فسلم له ذلك لم يكن انقطاعا
لان غرضه اثبات ما ادعاه والتسليم تحققه فلم يكن به
باس فاذا امكنه اثبات حكم آخر بذلك الوصف كان ذلك
آية كمال الفقه وصحة الوصف مثل قولنا ان الكتابة عقد
يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالاجارة
والبيع فان قال عندي لا يمنع هذا العقد قيل له وجب
ان لا يوجب في الرق نقصانا مانعا من الصرف الى الكفارة
او لا يتضمن ما يمنع واذا علل بوصف آخر لحكم آخر
لم يكن به باس لما ذكرنا ان ما ادعاه صار مسلما هاهنا فلم يكن
به باس لكن مثل ذلك لا يخلو عن ضرب غفلة واما الرابع
فمن الناس من استحسنه واحتج بمحاجة ابرهيم عليه السلام
في محاجة اللعين فانه انتقل الى دليل آخر لاثبات ذلك الحكم

بعينه كما قص الله تعالى عنه بقوله فان الله ياتي بالشمس من المشرق
فات بها من المغرب فبهت الذي كفر والصحيح ان مثل هذا
يعد انقطاعا لان النظر شرع لسان الحق واذا لم يكن متناهيا
لم يقع به الابانه كما اذا لزمه النقض لم يقبل منه الاحتراز بوصف
زايد فلان لا يقبل منه التعليل المبتداء اولى فاما ما قصه
ابرهيم عليه السلم فليس من هذا القبيل لان الحجة الاولى كانت لازمة
الا ان اللعين عارض بامر باطل وهو قوله انا احيي واميت واذا
كان كذلك كان اللعين منقطعا الا ان ابرهيم عليه السلم لما خاف
الاشتباه والتلبيس على القوم اشتغل دفعا للاشتباه الى
ما هو خال عما يوجب لبسا وذلك حسن عند قيام الحجة وخوف الاشتباه

باب معرفه اقسام الاسباب والعلل والشروط

جمله ما يثبت بالحجج التي سبق ذكرها سابقا على باب القياس شيان
الاحكام المشروعه والثاني ما يتعلق به الاحكام المشروعه
وانما يصح التعليل للقياس بعد معرفه هذه الجمله فالحقناها
بهذا الباب ليكون وسيلة اليه بعد احكام طرق التعليل
اما الاحكام فانواع حقوق الله تعالى خالصة وحقوق
العباد خالصة والثالث ما اجتمع فيه الحقان وحق الله غالب
والرابع ما اجتمعا وحق العباد فيه غالب

وحقوق الله تعالى ثمانيه انواع عبادات خالصه وعقوبات
خالصه وعقوبات قاصرة وحقوق دايره بين الامرين
وعباده فيها معنى المونه ومونه فيها معنى العباده ومونه
فيها شبهة العقوبه وحق قايم بنفسه والعبادات نوعان
الايمان وفروعه وهي بلته انواع اصل وملحق به وزوايد
اما الاصل فالتصديق في الايمان اصل لا يحتمل السقوط بحال بعذر الكره وبغيره من الاعذار ولا يبقى مع التبديل محكم صح
بحال والاقرار باللسان ركن في الايمان ملحق بالتصديق
وهو في الاصل دليل على التصديق حتى ينقلب ركنا في احكام
الدنيا والاخره وهو اصل في احكام الدنيا ايضا اذا اكره
الكافر على الايمان فامن صح ايمانه بناء على وجود احد الركنين حتى صح
بخلاف الرده لان الادا في الرده دليل محض لا ركن والاصل
في فروع الايمان الصلوه وهي عماد الدين تستعمل ظاهر الانسان
وباطنه الا انها لما صارت اصلا بواسطة الكعبة كانت دون
الايمان الذي صار قربه بلا واسطة ثم الزكوه تعلقت
باحد نوعي النعمه وهي المال وهي دون الصلوه لان نعمة البدن
اصل ونعمة المال فرع والاولى صارت قربة بواسطة

[illegible] على الايمان وانه ركن ظاهر
[illegible] فصح الايمان ظاهرا

القبلة التي هي جماد وهذه صارت قربة بواسطة الفقير
الذي له صرفها استحقاقا في الصرف ثم الصوم قربة يتعلق
بنعمة البدن ملحق بالاصل كانها وسيلة الى الاصل لانه صار
قربة الا بواسطة النفس وهي دون الواسطتين الاوليين
حتى صارت من جنس الجهاد ثم الحج عبادة هجرة وسفر لا يتادى
الا بافعال تقوم ببقاع معظمة فكان دون الصوم كانها
وسيلة اليه والعمرة سنة واجبة تابعة للحج ثم الجهاد شرع
لاعلاء الدين فرضا في الاصل لكن الواسطة ههنا المقصوده
فصارت من فروض الكفاية الا ترى ان الواسطة كفر الكافر
وذلك جناية قائمة بالكافر مقصوده بالرد والمحو والاعتكاف
شرع لادامة الصلوة على مقدار الامكان وكان من التوابع
ولذلك اختص بالمساجد والعبادة التي فيها معنى المونة
صدقة الفطر فلم يكن خالصة حتى لا يشترط لها كمال الاهلية
والمونة التي فيها معنى القربة هو العشر حتى لا يبتداء
على الكافر واجاز محمد رحمه الله بقاءه على الكافر والخراج
مونة فيها معنى العقوبة لان سببه الاستغال بالزراعة
وهو الذل في الشريعة وكل واحد منهما شرع مونة لحفظ

الارض وانزالها ولذلك لا يبتداء على المسلم وجاز البقاء عليه لانه
لما تردد لم يجب بالشك ولم يبطل به وكذلك قال محمد رحمه الله
في العشر وقال ابو حنيفة رحمه الله ينقلب خراجا وقال ابو يوسف
يجب بتضعيفه لان الكفر ينافي صفة القربة من كل وجه واما
الاسلام فلا ينافي وجوب العقوبة من كل وجه وعن محمد رحمه الله
روايتان في صرف العشر الباقي على الكافر كانه جعله خراجا
في رواية والجواب انه غير مشروع الا بشرط التضعيف
لكن التضعيف ضروري فلا يصار اليه مع امكان الاصل
وهو الخراج فصار الصحيح ما قاله ابو حنيفة رحمه الله
واما الحق القائم بنفسه فخمس الغنائم والمعادن حق واجب
لله تعالى ثابتا بنفسه بناء على ان الجهاد حقه فصار
المصاب به له كله لكنه اوجب اربعة اخماسه للغانمين
منة منه فلم يكن حقا لزمنا اداوه طاعة له بل هو حق
استبقاه لنفسه فتولى السلطان اخذه وقسمته ولهذا
جوزنا صرفه الى من استحق اربعة اخماسه بخلاف
الطاعات مثل الزكوات والصدقات ولهذا حل الخمس
لبني هاشم لانه على ما قلنا من الحق لم يصر من الاوساخ

غير انا جعلنا النص علة للاستحقاق لانها من الافعال
والطاعات فكانت اولى بالكرامة واعتبارا بالاربعة الاخماس
فاما قرابة النبي عليه السلام فخلقة ولتكون صيانة لها عن
اعواض الدنيا اصلا ولم يجز ان يكون النصرة وصفا يتم
بها القرابة علة لما سبق في باب الترجيح ان ما يصلح
علة بنفسه لا يصلح للترجيح ولانها تخالف جنس القرابة
فلم يصلح وصفا لها وعلى هذا مسائل اصحابنا رحمهم الله
في ان الغنيمة تملك عند تمام الجهاد حكما لا بالاخذ مقصودا
ويبنى عليه مسائل لا تحصى واما الزوائد فالنوافل
كلها والسنن والاداب واما العقوبات الكاملة
فمثل الحدود واما القاصرة فنسميها اجزية مثل حرمان
الارث بالقتل ولذلك لا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف
بالتقصير بخلاف البالغ الخاطئ لانه مقصر فلزمه
الجزاء القاصر فلم يلزمه الكامل والصبي غير مقصر فلم
يلزمه القاصر ولا الكامل وحافر البئر وواضع الحجر
والقاتل والسائق والشاهد اذا رجع لم يلزمهم الحرمان
لانه جزاء المباشرة فلم يجب على صاحب الشرط ابدا كالقصاص

والحقوق الدائرة هي الكفارات فيها معنى العبادة في
الاداء وفيها معنى العقوبة حتى لم تجب لا اجزية ولم
تجب مبتداة وجهة العبادة فيها غالبة عندنا وهي مع
ذلك جزاء الفعل حتى راعينا فيها صفة الفعل فلم توجب
على قاتل العمد وصاحب الغموس لان السبب غير موصوف
بشيء من الاباحة وقلنا لا تجب على المسبب الذي قلنا ولا
على الصبي لانها من الاجزية والشافعي جعلها ضمان
المتلف وذلك غلط في حقوق الله تعالى بخلاف الدية وكذلك
الكفارات كلها ولم تجب على الكافر ما خلا كفارة الفطر
فانها عقوبة وجوبا وعبادة اداء حتى سقط بالشبهة
على مثال الحدود فقلنا تسقط باعتراض المرض
وتسقط بالسفر الحادث بعد الشروع في الصوم
اذا اعترض الفطر على السفر وسقط بشبهة القضاء
وظاهر السنة فيمن ابصر هلال رمضان وحده لشبهة
في الرؤية خلافا للشافعي فانه الحقها بسائر الكفارات
الا انا ابينا ما قلنا استدلالا بقوله عليه السلام
من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر ولاجماعهم

على انها لا تجب على الخاطي ولانا وجدنا الصوم حقا خالصا لله عز و
الطباع الى الجنابه عليه فاستدعى زاجرا لكنه لما لم يكن حقا
مسلما تاما صار قاصرا فاوجبناه بالوصفين وقد وجدنا
ما تجب عقوبه ويشتوي عباده كالحدود لان اقامه السلطان
عباده ولم نجد ما تجب عباده ويشتوي عقوبه فصار الاول
اولى وعلى هذا قلنا بتداخل الكفارات في الفطر وحقوق
العباد اكثر من ان تحصى والمشتمل عليهما وحق الله غالب
حد القذف والذي يغلب فيه حق العبد القصاص فاما حد
قطاع الطريق فخالص عندنا وهذا مما يطول به الكتاب
وهذه الحقوق كلها تنقسم الى اصل وخلف وذلك في الايمان
اولا اصله التصديق والاقرار على ما فسرنا ثم صار الاقرار
اصلا مستبدا خلفا عن التصديق في احكام الدنيا ثم
صار اداء احد الابوين ثابتا في حق الصغير خلفا عن ادايه
وكذلك في حق المعتوه والمجنون لا يعتبر ذلك مع اداء الصغير
بنفسه ثم صار تبعيه اهل الدار والغانمين خلفا عن تبعيه
الابوين في اثبات الاسلام في صغير اذ دخل دارنا او وقع
في سهم المسلم اذا لم يكن معه احد ابويه وكذلك في شروط الصلوه

الطهاره بالما اصل والتيمم خلف لكن هذا الخلف عندنا مطلق
وقال الشافعي خلف ضروره حتى لم يجوز اداء الفرايض بتيمم واحد وقال
في انا بين نجس وطاهر في السفر ان التحري فيه جايز ولم يجعل
التراب طهورا لعدم الضروره وقلنا نحن هو خلف مطلق
عند العجز وقد ثبت العجز بالمعارض لكن الخلافه بين الما والتراب
في قول ابي حنيفه وابي يوسف رحمهما الله وعند محمد وزفر رحمهما الله
بين الوضوء والتيمم ويبتنى عليه مسئلة المتيمم للمتوضي وقد
يكون الخلف ضروريا وهو التراب عند القدره على الماء
اذا خيف فوت الصلوه حتى ان من تيمم لجنازه فصلى
ثم جي باخرى لم يعد عند ابي حنيفه وابي يوسف واعاد عند
محمد بناء على ما قلنا وهذا انما يستقصى في مبسوط اصحابنا رحمهم الله
وانما غرضنا الاشاره الى الاصل وذلك ان الخلافه لا تثبت
الا بالاصل او دلالة النص وشرطه عدم الاصل للحال
على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل فيصح الخلف
فاما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا مثل اليمين الغموس لما
لم يحتمل الوجود لم يثبت الكفاره خلفا خلافا في مسئلة من الشافعي وساير
الابدال فانها لم تشرع الا عند احتمال وجود الاصل

اماميه صح

[illegible]

والمسايل على هذا الاصل اكثر من ان تحصى وقد بعضها فيمن
اسلم في اخر وقت الصلوه ولهذا قال ابو يوسف ومحمد في المشهود
بقتله اذا جاء حيا وقد قتل المشهود عليه فاختار الولي
تضمين الشهود انهم يرجعون على الولي لان سبب الملك قد
وجد وهو التعدي والضمان والمضمون وهو الدم محتمل
للملك في الشرع غير مستحيل مثل من السبا فيجعل في بدله
وهو الديه عند تعذر العمل بالاصل كما قيل في غاصب المدبر
من الغاصب اذا مات المدبر عند الثاني او ابق ان الاول
اذا ضمن رجع به على الثاني وان لم يملك المدبر وكذلك شهود
الكتابه اذا رجعوا بعد الحكم وضمنوا قيمته رجعوا ببدل
الكتابه على المكاتب ولم يملكوا رقبته لما قلنا ان سبب الملك
قد وجد والاصل محتمل الملك فاذا لم يثبت الملك قام البدل
مقامه واما ابو حنيفه رحمه الله فقد قال ان الشهود متلفون
حكما بطريق التسبب والولي متلف حقيقة بالمباشره وهما
سوا في ضمان الديه واذا كان الولي لا يرجع لم يرجع الشهود
ايضا بخلاف شهود الخطاء فانهم اذا ضمنوا وقد جاء
المشهود بقتله حيا رجعوا لانهم لا يضمنون بالاتلاف

لكن لما اوجبوا للولي فاذا ضمنوا صار الولي متلفا عليهم
لان المضمون ثم المال وهو محتمل للملك والجواب عن قولهما
ان ملك الاصل المتلف وهو الدم غير مشروع اصلا ولا يحتمل
فلا ينعقد السبب له فبطل الخلف ولان الخلف يحكي الاصل
والاصل هو الدم المتلف وملك الدم هو ملك القصاص
والاصل بنفسه غير مضمون لو صار ملكا فكذلك خلفه
وفي المدبر الاصل مضمون متى كان ملكا لا محاله فكذلك بدله
واما القسم الثاني فاربعه السبب والعله والشرط والعلامه
اما السبب فانه يذكر ويراد به الطريق قال تعالى واتيناه من
كل شيء سببا فاتبع سببا اي طريقا ويذكر ويراد به الباب
قال تعالى لعلي ابلغ الاسباب اسباب السموات يريد
ابوابها ومنه قول زهير بن ابي سلمى ولو نال اسباب السما بسلم
ويذكر ويراد به الحبل قال تعالى فليمدد بسبب الى السما
اي بحبل الى السقف ومعنى ذلك واحد وهو ما يكون طريقا
الى الشيء وهو في الشريعه عباره عما هو طريق الى الشيء
من سلكه وصل اليه فيناله في طريقه ذلك لا بالطريق الذي
سلكه كمن سلك طريقا الى مصر بلغه من ذلك الطريق لا به لكن بمشيه

[illegible]

وأما العلة فانها في اللغة عبارة عن المغير ومنه سمي المرض علة
والمريض عليلا فكل وصف حل بمحل فصار به المحل معلولا
وتغير به حاله فهو علة كالجرح بالمجروح وما اشبه ذلك وهو
والنكاح للحل والقتل للقصاص وما اشبه ذلك لكن علل الشرع
غير موجبة بذواتها وانما الموجب للاحكام هو الله تعالى ولكن
الجابه لما كان غيبا نسب الوجوب الى العلل فصارت موجبة
في حق العباد بجعل الشرع اياها كذلك وفي حق صاحب الشرع
هي اعلام خالصة وهذا كافعال العباد من الطاعات ليست
بموجبة للثواب لذواتها بل الله تعالى بفضله جعلها كذلك
فصارت النسبة بفضله تعالى وكذلك العقاب يضاف الى الكفر
من هذا الوجه فاما ان يجعل لغوا كما قالت الجبرية او
موجبة كما قالت القدرية فلا فكذلك حال العلل وقد اجمع
الفقهاء على ان الشاهد بعلة الحكم اذا رجع نسب اليه الايجاب
حتى صار ضامنا وأما الشرط في اللغة فتفسيره في اللغة
العلامة اللازمة ومنها اشراط الساعة ومنه الشروط للصكوك
ومنه الشرطة ومنه شرط الحجام وهو في الشرع اسم لما
يتعلق به الوجود دون الوجوب من حيث لا يتعلق به الوجود

الوجوب علامة ومن حيث يتعلق به الوجود يشبه العلل فسمي
شرطا وقد يقام مقام العلل على ما نبين وأما العلامة
فما يعرف الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود مثل
الميل والمنارة فكان دون الشرط فهذا تفسير هذه الجملة
وكل الضرب من هذه الجملة منقسم في حق الحكم

باب تقسيم السبب

وقد مر قبل هذا ان وجوب الاحكام متعلق باسبابها وانما
يتعلق بالخطاب وجوب الاداء والسبب اربعة اقسام
في حق الحكم وسبب هو في معنى العلة اما السبب الحقيقي
ما يكون طريقا الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب
ولا وجود ولا يعقل فيه معاني العلل لكن يتخلل بينه وبين
الحكم علة لا تضاف الى السبب فان اضيفت العلة اليه صار
للسبب حكم العلة فيصير حينئذ من القسم الرابع وذلك مثل
سوق الدابة وقودها هو سبب لما يتلف بها لانه طريق
اليه لكن بمعنى العلة وكذلك شهادة الشهود بالقصاص
سبب لقتل المشهود عليه في حكم العلة لان حد العلل
فيه لم يوجد لكنه طريق اليه محض خالص فكان سببا ولهذا

لم يجب به القصاص لانه جزاء المباشرة وقد سلم الشافعي هذا
الا انه جعل السبب المؤكد بالعمد الكامل بمنزلة المباشرة وقد
وجد لان الشاهد عين المشهود عليه لكنا قلنا ان فعل
الشهادة ليس بفعل قتل بلا شبهة وانما يصير قتلا بواسطة
ليس في يد الشاهد وهو حكم القاضي واختيار الولي قتل
المشهود عليه وقلنا نحن بان لا كفارة على المسبب لما سبق
من قبل وانما صار القسم في حكم العلل لان المباشرة اضيفت
اليه فصار في حكم العلة مع كونه سببا من قبل ان المباشرة
حادثة باختيار المباشر فبقي الاول سببا له حكم العلل ولهذا
لم يصلح لايجاب ما هو جزاء المباشرة واذا اعترض على السبب
علة لا يضاف اليه بوجه كان سببا محضا مثل دلالة الرجل
الرجل على مال رجل ليسرقه او ليقطع عليه الطريق او
يقتله ومثله دلالة الرجل في دار الاسلام قوما من
المسلمين على حصن في دار الحرب بوصف طريقه فاصابوه
بدلالته لم يكن الدال شريكا لانه صاحب سبب محض ومثله
رجل قال لرجل تزوج هذه المراة فانها حرة فتزوجها ثم
ظهر انها امة وقد استولدها لم يرجع على الدال بقيمة الولد

لما بينا بخلاف ما اذا زوجها على هذا الشرط لانه صار صاحب
علة وكذلك قلنا في الموهوب له اذا استولدها ثم استحقت
لم يرجع بقيمة الولد على الواهب لان هبته سبب محض لا يضاف اليه
مباشرة الاستيلاد بوجه وكذلك المستعير لا يرجع على المعير
بضمان الاستحقاق لما قلنا بخلاف المشتري لان البائع صار
كفيلا عنه بما شرط عليه من البدل كانه قال له ان ولدت حر الحكم
بيعي فان ضمنتك احد بحكم باطل فانا كفيل عنه ولذلك لم يرجع
بالعقر لان ما ضمنه فهو قيمة ما سلم له فلم يكن غرورا فلم يصح
الكفالة به ولا يلزم على هذا دلالة المحرم على الصيد انه
يوجب الضمان عليه وان كان سببا لان الدلالة في ازالة الامن
الصيد مباشرة الا يرى ان الصيد لا يبقى آمنا عن المدلول
اذا صحت الدلالة غير انها بعرض الانتقال فلم يجب الضمان
بنفس الدلالة حتى تستقر وذلك بان يتصل بها القتل وكان
ذلك بمنزلة الجراحة يتأنى فيها لمعرفة قرارها فاما
الدلالة على مال الناس فليس بمباشرة عدوان لانه غير محفوظ
بالبعد عن ايدي الناس بل بالعصمة ودفع المالك عن المال
ولا يلزم دلالة المودع على الوديعة لانها مباشرة جناية

على ما التزمه من الحفظ بالتضييع فصار ضامنا بالمباشرة
دون ان يضمن بفعل المدلول مضافا اليه بطريق التسبيب
فكان حكم المحرم في الجناية على موجب العقد حكم المودع
وكان صيد الحرم لكونه راجعا الى بقاع الارض مثل اموال
الناس ومن دفع الى صبي سكينا او سلاحا اخر ليمسكه
للدافع فجرح به نفسه لم يضمن الدافع لان ذلك سبب محض
اعترض عليه علة لا يضاف اليه بوجه واذا سقط عن يد
الصبي عليه فجرحه كان ذلك على الدافع لانه اضيف اليه العطب
ههنا لان السقوط اضيف الى الامساك فصار سببا له حكم
العلل وشبهة بها وكذلك من حمل صبيا ليس منه بسبيل الى
بعض المهالك مثل الحر والبرد والشواهق فعطب بذلك الوجه
كان على عاقلة الغاصب وكذلك اذا مات بمرض لم يضمن عاقلة
غاصبه شيا لما ذكرنا وكذلك من حمل صبيا ليس منه بسبيل على دابة
كان هذا سببا للتلف فان سقط منها وهي واقفة او سارت
بنفسها ضمنه عاقلة الحامل اذا كان صبيا لا يستمسك اولا لانه
صار بمنزلة صاحب العلة وان ساقها الصبي وهو ممن
يصرفها انقطع التسبيب بهذه المباشرة الحادثة وكذلك رجل قال للصبي اصعد

هذه الشجرة وانفض ثمرتها لتاكل انت او لناكل نحن ففعل
فعطب لم يضمن شيا لانه صاحب سبب ولو قال لاكل انا ضمن الدية
على عاقلته لانه صار بمنزلة صاحب العلة لما وقعت المباشرة له و
مسايلنا على هذا اكثر من ان تحصى واما الذي سمي سببا مجازا فمثل
قول الرجل انت طالق ان دخلت الدار وانت حر ان دخلت الدار ومثل
النذر المعلق بدخول الدار وساير الشروط ومثل اليمين بالله سمي سببا
للكفارة مجازا وسمي الاول للطلاق والعتاق سببا مجازا لما بينا
ان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا واليمين شرع للبر
وذلك قط لا يكون طريقا للجزاء ولا للكفارة لكنه لما كان
يحتمل ان يؤول اليه سمي سببا مجازا وهذا عندنا والشافعي جعله
سببا هو بمعنى العلة وعندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة حكما
خلافا لزفر رحمه الله وذكر ذلك في مسئلة التنجيز هل يبطل
التعليق ام لا فعندنا يبطله لان اليمين شرعت للبر
فلم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزاء واذا صار مضمونا
به صار لما ضمن به البر للحال شبهة الوجوب كالمغصوب مضمون
بقيمته فيكون للغصب حال قيام العين شبهة ايجاب القيمة واذا
كان كذلك لم تبق الشبهة الا في محله كالحقيقة لا تستغني عن

المحل فاذا فات المحل بطل وعلى قوله لا شبهة له اصلا وانما
الملك للحال اعتبر لرجحان جانب الوجود ليصح الايجاب فلم يشترط
للبقاء فكذلك الحل وذلك مثل التعليق قبل الملك يصح في امراة
حرمت بالثلث على الحالف بالملك وان عدم الحل عند الحالف
والجواب عنه ان ذكر الشرط في حكم العلل فصار ذلك معارضا
لهذه الشبهة السابقة عليه واما الايجاب المضاف فهو سبب
للحال وهو من اقسام العلل على ما نبين واما الذي له شبهة
العلل فمثل ما قلنا في اليمين بالطلاق والعتاق والله اعلم

باب تقسيم العلة وهي سبعة اقسام

علة اسما وحكما ومعنى وهي الحقيقة في الباب وعلة اسما
لا حكما ولا معنى وهو المجاز وعلة اسما ومعنى لا حكما
وعلة هي في حيز الاسباب لها شبه بالاسباب ووصف
له شبهة العلل وعلة معنى وحكما لا اسما وعلة اسما
وحكما لا معنى اما الاول فمثل البيع المطلق للملك والنكاح
للحل والقتل للقصاص وما يجري مجرى ذلك من العلل
لما ذكرنا من تفسيرها وحقيقة ما وضعت له وانما نعني
بالمعنى ما نعلم وهو الاثر وليس من صفة العلة الحقيقية

تقدمها على الحكم بل الواجب اقترانهما معا وذلك كالاستطاعة
مع الفعل عندنا واذا تقدمت لم تسم علة مطلقة ومن مشايخنا
من فرق بين الفصلين واما الذي هو علة اسما فما سبق
ذكره من الايجاب المعلق بالشرط على ما مر ذكره واما العلة
اسما ومعنى لا حكما فمثل البيع الموقوف هو علة اسما لانه
بيع مشروع ومعنى لان البيع لغة وشرعا وضع لحكمه وذكر
معناه لا حكما لان حكمه تراخى لمانع فاذا زال المانع ثبت الحكم
به من الاصل فظهر انه كان علة لا سببا وكذلك البيع بخيار الشرط
علة اسما ومعنى لا حكما لان الشرط دخل على الحكم دون السبب
لان دخول الشرط فيه مخالف للقياس ولو جعل داخلا على
السبب لدخل على الحكم ايضا واذا دخل على الحكم لم يدخل على
السبب فكان اقلهما اولى فبقي السبب مطلقا فلذلك كان علة
اسما ومعنى لا حكما ودلالة كونه علة لا سببا ما قلنا ان
المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب وكذلك عقد
الاجارة علة اسما ومعنى لا حكما لما عرف في موضعه ولذلك
صح تعجيل الاجرة لكنه يشبه الاسباب لما فيه من معنى
الاضافة حتى لا يستند حكمه وكذلك كل ايجاب مضاف الى

وقت فانه علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب
كان ذلك من القسم الرابع وهو العلة التي تشبه الاسباب
وذلك ان يوجد ركن العلة اسما ومعنى ويتراخى عنه وصفه
فيتراخى الحكم الى وجوده واذا وجد الوصف اتصل بالاصل
بحكمه فكان بمعنى الاسباب حتى يصح اداء الحكم قبله وذلك
مثل نصاب الزكوة في اول الحول هو علة اسما لانه وضع له ومعنى
لكونه موثرا في حكمه لان الغنى يوجب المواساة لكنه جعل علة
بصفة النما فلما تراخى حكمه اشبه الاسباب الا ترى انه انما تراخى
الى ما ليس بحادث به والى ما هو شبيه بالعلل ولما كان متراخيا
الى وصف لا يستقل بنفسه اشبه العلل وكان هذا الشبه
غالبا لان النصاب اصل والنما وصف ومن حكمه انه لا يظهر
وجوب الزكوة في اول الحول قطعا بخلاف ما ذكرنا من البيع
ولما اشبه العلل وكان ذلك اصلا كان الوجوب ثابتا من الاصل
في التقدير حتى صح التعجيل لكن يصير زكوة بعد الحول
وكذلك مرض الموت علة لتغير الاحكام اسما ومعنى
الا ان حكمه يثبت بوصف الاتصال بالموت فاشبه الاسباب
من هذا الوجه وهو في الحقيقة علة وهذا اشبه بالعلل من النصاب

وكذلك الجرح علة اسما ومعنى لكن تراخى حكمه الى وصف السراية
وذلك قائم بالجرح فكان علة تشبه الاسباب وكذلك ما هو علة
العلة فانه علة تشبه الاسباب وذلك مثل شرى القريب
لما كان علة للملك كان علة للعتق ايضا وكذلك الرمي ايضا الا ان
الحكم لما تراخى حكمه عنه اشبه الاسباب وكذلك التزكية عند
ابي حنيفة رحمه الله بمنزلة علة العلة حتى اذا رجع المزكي ضمن
لما ذكرنا واما الوصف الذي يشبه العلل فكل حكم يتعلق
بوصفين موثرين لا يتم نصاب العلة الا بهما فلكل واحد منهما شبهة
العلل حتى اذا تقدم احدهما لم يكن سببا لانه ليس بطريق موضوع
وليس بعلة لكنه له شبهة العلل ولهذا قلنا ان الجنس بانفراده يحرم
النسيئة وكذلك القدر لان ربوا النسيئة شبهة الفضل فيثبت بشبهة العلة
وهو احد الوصفين واما العلة معنى وحكما لا اسما فكل حكم
تعلق بعلة ذات وصفين موثرين فان اخرهما وجودا علة
حكما لان الحكم يضاف اليه لانه ترجح على الاول بالوجود وشاركه
في الوجوب ومعنى لانه موثر فيه لا اسما لان الركن يتم بهما فلا
يسمى بذلك احدهما وذلك مثل القرابة والملك للعتق فان الملك الذي
تاخر اضيف اليه حتى يصير المشتري معتقا ومتى تاخرت القرابة

أضيف في الشهادة حتى لو ورث اثنان عبدا ثم ادعى احدهما انه ابنه
غرم لشريكه واضيف العتق الى القرابة بخلاف شهادة الشاهد
فان اخرها شهادة لا يضاف الحكم اليه لانه لا يعمل الا بالقضاء
والقضاء يقع بالجملة فلا يترجح البعض على البعض في الحكم فاما
العلة اسما وحكما لا معنى فمثل السفر للرخصة ومثل النوم للحدث
وذلك ان السفر يتعلق به في الشرع الرخص فكان علة حكما و
ونسب الرخص اليه فصار علة اسما ايضا الا ترى ان من اصبح
صائما ثم سافر لم يحل له الفطر ومع ذلك اذا افطر لم يلزمه الكفارة
وهذا ليس بعلة حكما ولا معنى فلما صارت شبهة علمنا انه علة
اسما واما المعنى فلان الرخصة تعلقت بالمشقة في الحقيقة
الا انه اضيف الى السفر لانه سبب المشقة فاقيم مقامها وكذلك
المرض الا انه متنوع فما هو سبب للمشقة فاقيم مقامها وما لا
فلا وكذلك النوم انواع فما كان منه سببا لاسترخاء المفاصل
اقيم مقامه فصار حدثا وانما نقل الى السبب الظاهر للتيسير
وكذلك الاستبراء متعلق بالشغل ثم نقل الى استحداث
سبب الشغل تيسيرا وامثلة هذا الاصل اكثر من ان تحصى
وذلك نظير بعض احدها اقامة السبب الداعي مقام المدعو

مثل السفر والمرض والنوم والمس والنكاح مقام الوطء والثاني
ان يقوم الدليل مقام المدلول مثل الخبر عن المحبة مقام المحبة
ومثل الطهر قام مقام الحاجة في اباحة الطلاق ومثل مسائل
الاستبراء وطريق ذلك في فقهه من ثلثة اوجه احدها الدفع
الضرورة والحرج وذلك في قوله ان احببتني او ابغضتني
فانت طالق وفي الاستبراء وفي النكاح مقام الملك والاحتياط
كما قيل في تحريم الدواعي في الحرمات في العبادات ولدفع الحرج
كما قيل في السفر والطهر القائم مقام الحاجة والتقاء الختانين
والمباشرة الفاحشة لايجاب الحدث عند ابي حنيفة وابي يوسف
وهذه وجوه متقاربة في ضبطها معرفة حدود الفقه

باب تقسيم الشروط وهي خمسة اقسام

شرط محض وشرط له حكم العلل وشرط له حكم الاسباب
وشرط اسما لا حكما وكان مجازا في الباب وشرط هو
بمعنى العلامة الخالصة اما الشرط المحض فما يمتنع به وجود
العلة فاذا وجد الشرط وجدت العلة فيصير الوجود مضافا
الى الشرط دون الوجوب وذلك كل تعليق بحرف من حروف
الشرط ان دخلت الدار فانت طالق وكلما دخلت وما اشبه ذلك

وكذا داخل في العبادات والمعاملات الا ترى ان وجوب العبادات
متعلق باسبابها ثم يتوقف ذلك على شرط العلم حتى ان النص النازل
لا حكم له قبل العلم من المخاطب فان من اسلم في دار الحرب لم يلزمه
شي من الشرايع قبل العلم فصارت الاسباب في العلل بمنزلة المعدوم
لعدم الشرط وكذلك ركن العبادات ينعدم لعدم شرطها وهو النية
والطهارة للصلوة وكذلك ركن النكاح وهو الايجاب والقبول ينعدم
عند عدم شرطه وهو الاشهاد عليه وقد ذكرنا ان اثر الشرط عندنا
انعدام العلة وعند الشافعي تراخي الحكم وكذلك هذا في كل
الشروط وانما يعرف الشرط بصيغته او دلالته وفقط لا ينفك صيغته
عن معناه فاما قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فقد قال
بعضهم هو شرط عادة وليس كذلك وهذا قول بانه لغو وكتاب الله تعالى
منزه عن مثله ولكن ادنى درجات الامر استحباب المامور به واستحباب
الكتابة متعلق بهذا الشرط لا يوجد الا به وينعدم قبله فاما الاباحة
فمستغنى عنه والمراد بالامر الاستحباب الا ترى الى قوله تعالى وآتوهم
من مال الله الذي آتاكم سنة واستحباب وكذلك قوله فليس عليكم جناح
ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ليس بشرط عادة بل هو شرط
اريد به حقيقته ما وضع له لان المراد بالنص قصر الاحوال

وهو ان يومي على الدابة او لخفة القراءة والتسبيح الا ترى
الى قوله فان خفتم فرجالا او ركبانا فاذا امنتم فاذكروا الله
كما علمكم وقال فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلوة وقصر الاحوال
يتعلق بقيام الخوف عيانا لا بنفس السفر فاما قوله وربائبكم
اللاتي في حجوركم فلم يذكر الحجر شرطا وانما الشرط قوله فان لم تكونوا
دخلتم بهن فلا جناح عليكم شرط اسما وحكما وكذلك دلالة الشرط
لا تنفك عن مدلوله وذلك قول الرجل المرأة التي اتزوج طالق
ثبت هذا الكلام بمعنى دلالة لوقوع الوصف في النكرة ولو
وقع في المعين لما صلح دلالة ونص الشرط يجمع الوجهين
واما الشرط الذي هو في حكم العلل فان كل شرط لم تعارضه
علة صلح ان يكون علة يضاف الحكم اليه ومتى عارضته علة
لم يصلح علة وذلك لما علمنا ان الشرط متعلق به الوجود دون
الوجوب فصار شبيها بالعلل والعلل اصول لكنها لما لم تكن
عللا بذواتها استقام ان تخلفها الشروط وهذا اصل
كبير لعلمائنا رحمهم الله فقد قالوا في شهود الشرط واليمين
اذا رجعوا جميعا بعد الحكم ان الضمان على شهود اليمين
لانهم شهود العلة وكذلك العلة والسبب اذا اجتمعا سقط

حكم السبب كشهود التخيير والاحصان اذا اجتمعوا في الطلاق والعتاق
ثم رجعوا بعد الحكم فان الضمان على شهود الاحصان لانه هو العلة
والتخيير سبب فاما اذا سلم الشرط عن معارضة العلة صلح
علة لما قلنا وذلك قول علمائنا رحمهم الله في رجل قيد عبده
ثم حلف فقال ان كان قيده عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان
حله احد من الناس فهو حر فشهد شاهدان ان القيد عشرة ارطال
فقضى القاضي بعتقه ثم حله فوزنه فاذا هو ثمانية ارطال
ان الشاهدين يضمنان قيمته في قول ابي حنيفة رحمه الله لان القضاء
بالعتاق عنده ينفذ ظاهرا وباطنا فقد وجب العتق بشهادتهما
وعندهما لا يضمنان لان القضاء لم ينفذ في الباطن فوقع العتق
بحل القيد وهذان الشاهدان اثبتا شرط العتق لا علة العتق
ومع ذلك ضمنا من قبل ان علة العتق لا تصلح لضمان العتق
وهو يمين المولى فجعل الشرط علة وفي مسئلة رجوع الفريقين
ايجاب كلمة العتق تصلح لضمان العدوان لانها تسبب بطريق
التعدي فلم يجعل الشرط علة واذا رجع شهود الشرط وحدهم
يجب ان يضمنوا لما قلنا فاما شهود الاحصان اذا رجعوا
فلا يضمنون بحال عندنا خلافا لزفر رحمه الله لان الاحصان

لا يتعلق به وجوب ولا وجود على ما نبين وعلى هذا الاصل حفر
البئر هو شرط في الحقيقة لان الثقل علة السقوط والمشي سبب
محض لكن الارض كانت ممسكة مانعة عمل الثقل فيكون
حفر البئر ازالة للمانع وكذلك شق الزق شرط للسيلان
لان الزق كان مانعا وكذلك القنديل الثقيل ثقله علة للسقوط
وانما الحبل مانع فاذا قطع الحبل فقد زال المانع فقد عمل
الثقل عمله فيثبت انه شرط لكن العلة ليست بصالحة للحكم لان الثقل
طبع لا تعدي فيه والمشي مباح بلا شبهة فلم يصلح ان يجعل
علة بواسطة الثقل واذا لم يعارض الشرط ما هو علة وللشرط
شبهة بالعلل لما يتعلق به من الوجود اقيم مقام العلة في ضمان
النفوس والاموال جميعا ولهذا لم يجب على حافر البئر كفارة ولم يحرم
الميراث لانه ليس بمباشر ولا يلزمه جزاؤها واما وضع الحجر
واشراع الجناح والحائط المائل بعد الاشهاد من قسم
الاسباب التي جعلت عللا في الحكم على ما مر لا من هذا القسم
وعلى هذا الاصل قلنا في الغاصب اذا بذر حنطة غيره
ان الزرع للغاصب وان كان النبت بطبع الارض والهواء والماء
واما الالقاء فشرط لكن العلة لما كان معنى مسخرا لا اختيار له

لم يصلح علة مع وجود فعل عن اختيار وان كان شرطا فجعل للشرط
حكم العلل واما الشرط الذي حكم الاسباب فان يعترض عليه
فعل مختار غير منسوب اليه وان يكون سابقا عليه وذلك
مثل رجل حل قيد عبد حتى ابق لم يضمن قيمته باتفاق اصحابنا
رحمهم الله لان المانع من الاباق هو القيد وكان حله ازالة للمانع
وكان شرطا في الحقيقة الا انه لما سبق الاباق الذي هو علة
للتلف نزل منزلة الاسباب فالسبب ما يتقدم والشرط ما يتاخر
ثم هو سبب محض لانه اعترض عليه ما هو علة قائمة بنفسها غير
حادثة بالشرط وهذا لمن ارسل دابة في الطريق فجالت
ثم اتلفت شيئا لم يضمنه المرسل الا ان المرسل صاحب سبب
في الاصل وهذا صاحب شرط جعل مسببا واذا انفلتت
الدابة فاتلفت زرعا بالنهار كان هدرا وكذلك بالليل
عندنا لان صاحب الدابة ليس بصاحب سبب ولا شرط ولا علة
وقال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله فيمن فتح باب قفص
وطار الطير او باب اصطبل فخرجت فضلت انه لا يضمن
لان هذا شرط جرى مجرى السبب لما قلنا وقد اعترض عليه
فعل مختار فبقي الاول سببا خالصا فلم يجعل التلف مضافا

اليه بخلاف السقوط في البئر لانه لا اختيار له في السقوط حتى
اذا اسقط نفسه هدر دمه لكن مشى على قنطرة واهية وضعف
بغير حق فخسف به او مر على موضع رش الماء عليه
فزلق فعطب هدر دمه لان الالقاء هو العلة وقد صلح
اضافة الحكم اليه وقال محمد رحمه الله طيران الطير هدر شرعا وكذلك
فعل بهيمة فيجعل كالجارح بلا اختيار فصار كسيلان ماء في الزق
فاذا خرج على فور الفتح وجب الضمان على صاحب الشرط و
الجواب ان فعل البهيمة لا يعتبر لايجاب حكم ما فاما القطعة
فتعم كالكلب فيميل عن سنن الارسال وكالدابة تجول بعد
الارسال فكذلك هذا ولهذا قلنا فيمن حفر بئرا فوقع فيها
انسان فهلك ثم اختلف الولي والحافر فقال الولي سقط وقال
الحافر اسقط نفسه ان القول قول الحافر استحسانا لما قلنا ان
الحفر شرط جعل خلفا عن العلة لتعذر نسبة الحكم الى العلة فاذا
ادعى صاحب الشرط ان العلة صالحة لاضافة الحكم اليها فقد
تمسك بالاصل وجحد حكما ضروريا فجعلنا القول قوله بخلاف
الجارح اذا ادعى الموت بسبب اخر لم يصدق لانه صاحب علة ولهذا
قلنا في الجامع الصغير فيمن اشلى كلبا على صيد مملوك فعقله
براغاليد

او على نفس فقتلها او مزق ثيابا بجعل لم يضمن شيئا لانه صاحب سبب صح
وقد اعترض فعل مختار عليه غير مضاف اليه لان الكلب يعمل بطبعه
وليس الذي اشلاه بسايق خلاف ما اذا اشلى على صيد فقتله
ان صاحبه جعل كانه ذبحه بنفسه لان الاصطياد من المكاسب في الجملة
فبني على نفي الحرج وقدر الامكان و وجب التضمين في ضمان العدوان
الى محض القياس و لهذا قلنا فيمن القى نارا في الطريق فهبت به الريح
ثم احرقت لم يضمن واذا القى شيا من الهوام في الطريق فتحرك
وانتقلت ثم لدغت لم يضمن و بعض هذه المسايل تخرج على ما
سبق في باب تقسيم الاسباب فهي ملحقة بذلك الباب واما الذي هو
شرط اسما لا حكما فان كل حكم يتعلق بشرطين فان اولهما شرط اسما لا حكما
لان حكم الشرط ان يضاف الوجود اليه وذلك مضاف الى اخرهما فلم يكن
الاول شرطا الا اسما ولهذا قلنا فيمن قال لامراته ان دخلت هذه
الدار وهذه الدار فانت طالق ثم ابانها ثم دخلت احديهما ثم
نكحها ثم دخلت الدار الثانية انها تطلق خلافا لزفر رحمه الله
لان الملك شرط عند وجود الشرط لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود
الشرط ولم يوجد ههنا جزاء يفتقر الى الملك فلم يجز ان يجعل
الملك شرطا لعين الشرط لان عينه لا يفتقر الى الملك ولم يجز شرطه

تحمل لبقاء اليمين كما قبل الشرط الاول واما الشرط الذي هو علامة فالاحصان
في باب الزنا وانما قلنا انه علامة لان حكم الشرط ان يمنع انعقاد
العلة الى ان يوجد الشرط وهذا لا يكون في الزنا بحال لان الزنا اذا
وجد لم يتوقف حكمه على احصان يحدث بعده لكن الاحصان اذا
ثبت كان معرفا لحكم الزنا فاما ان يوجد الزنا بصورته فيتوقف
انعقاده علة على وجود الاحصان فلا فثبت انه علامة وليس
بشرط فلم يصلح علة للوجود ولا للوجوب ولذلك لم يجعل له حكم العلل
بحال ولذلك لم يضمن شهود الاحصان اذا رجعوا على كل حال
بخلاف ما تقدم في مسئلة الشرط الخالص ولهذا قلنا ان الاحصان
يثبت بشهادة الرجال مع النساء ولم يشترط فيه الذكورة الخالصة
لما لم يثبت به وجوب عقوبة ولا وجودها فان قيل اذا شهد
كافران على عبد مسلم ان مولاه اعتقه وقد زنى العبد او
قذف فانكر العبد والمولى ذلك والمولى كافر فان الشهادة
لا تقبل وقد شهدوا على المولى وهو كافر ولم يشهدوا
على العبد بشيء على ما قلتم انه لا يضاف اليه وجوب ولا وجود
فهلا قبلت هذه الشهادة فالجواب عن هذا ان الشهادة
النساء مع الرجال خصوصا في المشهود به دون المشهود عليه

وخصوصها انها لا تصلح لايجاب عقوبة وقد بينا انه لم يتعلق بها
وجوب ولا وجود لكن هذه الحجة تكثير محل الجناية وفي ذلك ضرر زايد
وشهادة هؤلاء حجة لايجاب الضرر اذا لم يكن حدا ولا عقوبة
والشهادة الكفار اختصاص حجة المشهود عليه دون المشهود به
وقد تضمنت شهادتهم تكثير محل الجناية وفي ذلك ضرر بالمشهود عليه
ولا يجوز ايجاب ضرر على المسلم بشهادة الكفار ايضا وعلى هذا
الاصل قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ان شهادة القابلة على الولادة
تقبل من غير فراش قايم ولا حبل ظاهر ولا اقرار بالحبل
لان شهادة القابلة حجة في تعيين الولد بلا خلاف ولم يوجد ههنا
الا التعيين فاما النسب فانما يثبت بالفراش فيكون انفصاله معرفا
لا متعلقا به وجوب النسب ولا وجوده كما في حال قيام الفراش او
ظهور الحبل او الاقرار به والجواب عنه لابي حنيفة رحمه الله
ان الفراش اذا لم يكن قايما ولا حبل ظاهر ولا اقرار به كان
ثبوت نسبه وهو باطن لا يستند الى سبب ظاهر حكما ثابتا
في حق صاحب الشرع فاما في حقنا فلا فيبقى مضافا الى الولادة
فيشترط لاثباتها كمال الحجة فاما عند قيام الفراش وظهور
الحبل فقد وجد دليل قيام النسب ظاهرا فصلح ان يكون الولادة

معرفة واذا علق بالولادة طلاق او عتاق فقد شهدت امراة
بها حال قيام الفراش وقع ما علق به عندهما لان ذلك غير مقصود
بشهادتها وقد ثبتت الولادة بشهادتها فيثبت ما كان تبعا له
وكذلك قال في استهلال الصبي انه تبع للولادة واخذ ابو حنيفة رحمه الله
فيه بحقيقة القياس ان الوقوع من احكام الشرط فلا يثبت الا بكمال
الحجة والولادة لم تثبت بشهادة القابلة مطلقا فلا تتعدى الى
التوابع كشهادة المراة على ان هذه الامة ثيب وقد اشتراها
رجل على انها بكر انها لا ترد على البايع بل يستحلف وان كان
قبل القبض فكذلك هذا والله اعلم

باب تقسيم العلامة

اما العلامة فما يكون علما على الوجود على ما قلنا وقد تسمى
العلامة شرطا مثل الاحصان في الزنا على ما قلنا فصارت العلامة
نوعا واحدا وقد قال الشافعي في مسالة القذف ان العجز عن
اقامة البينة على زنا المقذوف علامة الجناية لا شرط بل العجز
هو معرف فيكون سقوط الشهادة سابقا عليه لانه امر حكمي بخلاف
الجلد لانه فعل وذلك لان القذف كبيرة وهتك لعرض المسلم
والاصل في المسلم العفة فصار كبيرة بنفسه بناء على هذا الاصل
والعجز معرف

والجواب ان الثابت بالكتاب في جزاء هذه الجملة فعل كله
وهو الجلد وابطال الشهادة الا ترى ان قوله تعالى ولا تقبلوا
عطفا على قوله فاجلدوهم واذا كان كذلك لم يصلح ان يجعل
معرفا كما لم يجعل كذلك في حق الجلد واصل ذلك انا نحتاج
في العمل بالتعريف الى ان يصير القذف بنفسه كبيرة وليس
كذلك لان البينة على ذلك مقبولة حسبة في اقامة حد الزنا
فكيف يكون كبيرة مع هذا الاحتمال فاما قوله ان العفة اصل
فنعم لكنه لا يصلح علة للاستحقاق ولو صلح لذلك لما قبلت
البينة ابدا لكن الاطلاق لما كان بشرط الحسبة وذلك لا يحل
الا بشهود حضور وجب تاخيره الى ما يمكن به من احضار
الشهود وذلك الى اخر المجلس او الى ما يراه الامام ثم لم يؤخر
حكم ظهر لما يحتمل الوجود فاذا اقيم عليه الجلد ثم جاء ببينة
يشهدون على الزنا قبلناها واقمنا على المشهود عليه حد
الزنا وابطلنا عن القاذف رد الشهادة وان كان تقادم
العهد لم نقم الحد على المشهود عليه وابطلنا رد الشهادة
عن القاذف كذلك ذكره في المنتقى غير فصل التقادم والله اعلم
ويتصل بهذه الجملة باب بيان العقل وما يتصل

به من اهلية البشر اختلف الناس في العقل اهو من العلل
الموجبة ام لا فقالت المعتزلة العقل علة موجبة لما استحسنه
محرمة لما استقبحه على القطع والبتات فوق العلل الشرعية
فلم يجوزوا ان يثبت بدليل الشرع ما لا يدركه العقول او
يقبحه وجعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل وقالوا لا عذر
لمن عقل صغيرا كان او كبيرا في الوقف عن الطلب وترك الايمان
وقالوا الصبي العاقل مكلف على الايمان وقالوا فيمن لم يبلغه
الدعوة فلم يعتقد ايمانا ولا كفرا وغفل عنه انه من اهل
النار وقالت الاشعرية انه لا عبرة بالعقل اصلا دون
السمع واذا جاء السمع فله العبرة لا للعقل وهو قول
بعض اصحاب الشافعي وقالت الاشعرية فيمن لم يبلغه
الدعوة فغفل عن الاعتقاد حتى انه معذور قال ولو هكذا صح
اعتقد الشرك ولم يبلغه الدعوة انه معذور ايضا وهذا
الفصل اعني ان يجعل مشركه معذورا تجاوز عن الحد
كما تجاوزت المعتزلة عن الحد في الطرف الاخر والقول الصحيح
في هذا الباب هو قولنا ان العقل معتبر لاثبات الاهلية
وهو من اعز النعم خلق متفاوتا في اصل القسمة ومعتبره

قيل هذا انه نور في بدن الآدمي مثل الشمس في ملكوت الارض يضيء به الطريق الذي مبتداه من حيث ينتهي اليه اثر الحواس فهو عاجز بنفسه فاذا وضح الطريق كان الدرك للقلب بفهمه كشمس الملكوت الظاهر اذا بزغت شعاعها ووضح الطريق كانت العين مدركة بشعاعها وما بالعقل كفاية بحال في كل لحظة ولهذا قلنا في الصبي العاقل انه لا يكلف بالايمان حتى اذا عقلت المراهقة ولم تصف وهي تحت زوج مسلم بين ابوين مسلمين لم تجعل مرتدة ولم تبن من زوجها ولو بلغت كذلك لبانت من زوجها ولو عقلت وهي مراهقة فوصفت الكفر كانت مرتدة وبانت من زوجها ذكر ذلك في الجامع الكبير فعلم به انه غير مكلف وكذلك نقول في الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل وانه اذا لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد على شيء كان معذورا واذا وصف الكفر وعقده او عقده ولم يصفه لم يكن معذورا وكان من اهل النار مخلدا على نحو ما قلنا في الصبي ومعنى قولنا انه لا يكلف بمجرد العقل نريد به انه اذا اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم تبلغه الدعوة على نحو ما قاله ابو حنيفة رحمه الله في السفيه اذا بلغ خمسا وعشرين سنة

لم يمنع منه ماله لانه قد استوفى مدة التجربة والامتحان فلا بد من ان يزداد به رشدا وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع فمن جعل العقل حجة موجبة يمنع الشرع بخلافه فليس معه دليل يعتمد عليه سوى امر ظاهر يتسلمهما له ومن الغى العقل من كل وجه فلا دليل له ايضا وهو مذهب الشافعي فانه قال في قوم لم تبلغهم الدعوة اذا قتلوا ضمنوا فجعل كفرهم عفوا واصحابنا رحمهم الله قالوا لا يضمنون لانا لم نجعل كفرهم عفوا وان كان فيهم من جملة ما يعذر على ما فسرنا لم يستوجب عصمة بدون دار الاسلام وذلك انه لا نجد في الشرع ان العقل غير معتبر للاهلية فانما يلغيه بطريق دلالة الاجتهاد والمعقول فيناقض مذهبه وان العقل لا ينفك عن الهوى فلا يصلح حجة بنفسه بحال وانما وجدت نسبة الاحكام الى العلل تيسيرا على العباد من غير ان يكون عللا بذواتها وان لم نجعل العقل علة بنفسه وهو باطن ففيه حرج عظيم فلم يجز ذلك والله اعلم واذا ثبت ان العقل من صفات الاهلية قلنا ان الكلام في هذا ينقسم قسمين الاهلية والامور المعترضة على الاهلية

باب بيان الاهلية وما يتصل بها

الاهلية ضربان اهلية وجوب واهلية ادا اما اهلية الوجوب
فتنقسم فروعها واصلها واحد وهو الصلاح للحكم فمن كان
اهلا لحكم الوجوب بوجه كان اهلا للوجوب ومن لا فلا واهلية
الادا نوعان كامل يصلح للزوم العهدة وقاصر لا يصلح للزوم
العهدة اما اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة وان الادمي
يولد وله ذمة صالحة للوجوب باجماع الفقها بناء على العهد الماضي
قال تعالى واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم الاية وقال
وكل انسان الزمناه طايره في عنقه والذمة العهد في اللغة وانما
يراد به نفس ورقبة لها ذمة وعهد حتى ان ولي الصبي اذا اشترى
للصبي شيا لزمه الثمن وقبل الانفصال هو جزء من وجه فلم يكن
له ذمة مطلقة حتى صلح ليجب له الحق ولم يجب عليه واذا انفصل
فظهرت ذمته مطلقة كان اهلا بذمته للوجوب غير ان الوجوب
غير مقصود بنفسه فيجوز ان يبطل لعدم حكمه وغرضه وكما ينعدم
الوجوب لعدم محله فكذلك يجوز ان ينعدم لعدم حكمه ايضا
فيصير هذا القسم منقسما بانقسام الاحكام وقد مر التقسيم
قبل هذا في اول الفصل فاما في حقوق العباد فما كان منه غرما
وعوضا فالصبي من اهل وجوبه لان حكمه وهو ادا العين يحتمل

النيابة لان المال مقصود لا الادا فوجب القول بالوجوب عليه متى
صح سببه وما كان صلة لها شبه بالمؤن وهي نفقة الزوجات
والقرابات لزمه ايضا اما نفقة الزوجات فلها شبه بالاعواض
واما الاخرى فمؤنة اليسار وكل صلة لها شبه بالاجزية لم يكن الصبي
من اهله مثل تحمل العقل لانه لا يخلو عن صفة الجزا حقا ثابتا بالكف
عن الاخذ على يد الظالم ولذلك اختص به رجال العشاير وما
كان عقوبة او جزاء لم يجب عليه على ما مر لانه لا يصلح لحكمه فبطل
القول بلزومه وكذلك القول في حقوق الله تعالى على الاجمال
ان الوجوب لازم متى صح القول بحكمه ومتى بطل القول بحكمه
بطل القول بوجوبه وان صح سببه ومحله لان الوجوب كما ينعدم
مرة لعدم سببه ومرة لعدم محله ينعدم ايضا لعدم حكمه
وعدم تفسير هذه الجملة ايضا فاما الايمان فلا يجب على الصبي
قبل ان يعقل لما علمنا من عدم اهلية الادا وكذلك العبادات
الخالصة المتعلقة بالبدن او بالمال لا يجب عليه وان وجد سببها
ومحلها لعدم الحكم وهو الادا لان الادا هو المقصود في
حقوق الله تعالى وذلك فعل يحصل عن اختيار على سبيل
التعظيم تحقيقا للابتلاء والصغر ينافيه وما يتادى بالنايب

لا يصلح طاعة لانها نيابة جبر لا اختيار فلو وجب مع ذلك
لصار المال مقصودا وذلك باطل في جنس القربة فلذلك لم يلزمه
الصلوة والزكوة والصوم والحج وما يشوبه معنى المؤنة مثل
صدقة الفطر عند محمد رحمه الله لما قلنا ولزمه عند ابي حنيفة
وابي يوسف رحمهما الله اجتزاء بالاهلية القاصرة والاختيار القاصر
وذلك بواسطة الولي ولزمه ما كان مؤنة في الاصل وهو العشر
والخراج لما ذكرنا وما كان عقوبة لم يجب اصلا لعدم حكمه ولهذا
كان الكافر اهلا لاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى لانه اهل
لادائها فكان اهلا للوجوب له وعليه ولما لم يكن اهلا لثواب
الاخرة لم يكن اهلا لوجوب الشرائع التي هي طاعات الله تعالى
عليه وكان الخطاب بها موضوعا عنه عندنا ولزمه الايمان
بالله لما كان اهلا لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا
بالشرائع بشرط تقديم الايمان لانه راس اسباب اهلية احكام
نعيم الاخرة فلم يصلح ان يجعل شرطا مقتضى وقد قال بعض
مشايخنا رحمهم الله بوجوب كل الاحكام والعبادات على الصبي
لقيام الذمة وصحة الاسباب ثم السقوط لعذر الحرج وقد
كنا برهة نقول بهذا لكنا تركناه بهذا القول الذي اخترناه وهذا اسلم
مده

الطريقين صورة ومعنى وتقليدا وحجة ولذلك قلنا في الصبي
اذا بلغ في بعض شهر رمضان انه لا يقضي ما مضى وكذلك نقول
في الحائض ان الصوم يلزمها لاحتمال الاداء ثم النقل الى البدل
وهو القضاء لان الحرج لما عدم في ذلك بقي الحكم فوجب القول
بالوجوب واما الصلوة فقد بطل الاداء لما فيه من الحرج فبطل
الوجوب لعدم حكمه مع قيام محل الوجوب وقيام سببه ولذلك
قولنا في الجنون اذا امتد فصار لزوم الاداء يؤدي الى
الحرج فبطل القول بالاداء وبطل القول بالوجوب لعدم الحكم
ايضا وهذا في الصلوة والصيام معا واذا لم يمتد في شهر
رمضان اصلا لاحتمال حكمه واذا عقل الصبي واحتمل الاداء لزمه صح
قلنا بوجوب اصل الايمان دون ادائه حتى صح الاداء وذلك
لما عرف ان الوجوب جبر من الله تعالى باسباب وضعت للاحكام
اذا لم يخل الوجوب عن حكمه وليس الوجوب بتكليف وخطاب
وانما ذلك في الاداء ولا خطاب ولا تكليف على الصبي بمجرد
العقل حتى يبلغ فثبت انه غير مخاطب بالايمان لكن صحة الاداء
تبتني على كون الشي مشروعا وعلى قدرة الاداء لا على الخطاب
والتكليف كالمسافر يؤدي الجمعة من غير خطاب ولا تكليف

والاغماء ما لم يناف حكم وجوب الصوم لم ينافِ وجوبه وكان منافيا
لحكم وجوب الصلوة اذا امتد فكان منافيا لوجوبه والنوم
لما لم يكن منافيا لحكم الوجوب اذا انتبه لم يكن منافيا للوجوب ايضا

باب اهلية الاداء

واما اهلية الاداء
فنوعان قاصر وكامل اما القاصر فيثبت بقدرة البدن اذا
كانت قاصرة قبل البلوغ وكذلك بعد البلوغ فيمن كان معتوها
لانه بمنزلة الصبي لانه عاقل لم يعتدل عقله واصل العقل يعرف بدلالة
العيان وذلك ان يختار المرء ما يصلح له بدرك العواقب المستورة فيما
ياتيه ويذره وكذلك القصور يعرف بالامتحان فاما الاعتدال
فامر يتفاوت فيه البشر فاذا ترقى عن القصور اقيم البلوغ مقام
الاعتدال في احكام الشرع والاحكام في هذا الباب منقسمة على ما ذكر
فاما حقوق الله تعالى فمنه ما هو حسن لا يحتمل غيره ولا عهدة
فيه بوجه وهو الايمان بالله تعالى فوجب القول بصحته من الصبي
لما يثبت اهلية ادائه ووجد منه حقيقة لان الشيء اذا وجد
حقيقته لم ينعدم الا بحجر من الشرع حكمه وذلك في الايمان باطل
لما قلنا انه حسن لا يحتمل غيره ولا عهدة فيه الا في لزوم ادائه
وذلك يحتمل الوضع فوضع عنه فاما الاداء الخالي عن العهدة

لان حرمان الارث يضاف الى كفر الباقي وكذلك الفرقة ولان
ما يلزمه بعد الايمان فمن ثمراته وانما تعرف صحة الشيء من حكمه
الذي وضع له وهو سعادة الاخرة لا من ثمراته الا ترى انه
يلزمه اذا ثبت له حكم الايمان تبعا لغيره ولم يعد عهدة ومنه
ما هو قبيح لا يحتمل غيره وهو الجهل بالصانع والكفر به
الا ترى انه لا يرد علمه بوالديه فكيف يرد علمه بالله وكذلك
الجهل بغير الله لا يعد منه علما فكيف الجهل بالله واذا كان كذلك
لم يصلح ان يجعل ردته عفوا بل كان صحيحا في احكام الاخرة
وما يلزمه من احكام الدنيا بالردة فانما يلزمه حكما لصحته لا قصدا
اليه فلم يصح العفو عن مثله كما اذا ثبت تبعا ومن ذلك ما هو بين هذين
القسمين فقلنا فيه بصحة الاداء من غير عهدة حتى قلنا بسقوط الوجوب
في الكل لان اللزوم لا يخلو عن العهدة وقد شرعت بدون
ذلك الوصف وقلنا بصحتها تطوعا بلا لزوم ومضي ولا وجوب
قضاء لانها قد شرعت كذلك الا ترى ان البالغ اذا شرع فيها
على ظن انها عليه وليست عليه ان اللزوم يبطل عنه وكذلك اذا
شرع في الاحرام على هذا الوجه ثم احصر فلا قضاء عليه
فقلنا في الصبي اذا احرم صح منه بلا عهدة حتى اذا ارتكب

محظور الم يلزمه وقلنا في الصبي اذا ارتد انه لا يقتل وان صح
ردته عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لان القتل يجب بالمحاربة
لا بعين الردة ولم يوجد فاشبه ردة المراة فاما ما كان من غير
حقوق الله تعالى فثلثة اقسام ايضا ما هو نفع محض وما
هو ضرر محض وما هو دائر بينهما واما النفع المحض فيصح منه
مباشرته لان الاهلية القاصرة والقدرة القاصرة كافية
لجواز الاداء الا ترى ان مباشرة النوافل منه صحت لما قلنا
وفي ذلك جاءت السنة المعروفة قال عليه السلم مروا صبيانكم
بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم عليها اذا بلغوا
عشرا وانما هذا ضرب تاديب وتعزير لا عقوبة فكذلك
ما هو نفع محض من التصرفات مثل قبول الهبة وقبول الصدقة
وذلك مثل قبول بدل الخلع من العبد المحجور بغير اذن المولى
فانه يصح وكذلك اذا اجر الصبي المحجور او العبد المحجور نفسه
ومضى على العمل وجب الاجر للحر استحسانا ووجب
للعبد بشرط السلامة ولا يشترط السلامة في الصبي الحر
وكذلك اذا قاتل العبد بغير اذن المولى والصبي بغير اذن
الولي استوجب الرضخ استحسانا واحتمل ان يكون

ان يكون هذا قول محمد رحمه الله فانه لم يذكر الا في السير الكبير ووجب
القول بصحة عبارة الصبي في بيع مال غيره وطلاق غيره وعتاق
غيره اذا كان وكيلا لان الادمي مكرم بصحة العبارة وعلم
البيان قال تعالى علمه البيان فكان القول بصحته من اعظم المنافع الخالصة
وفي ذلك توصل الى درك المنافع والمضار واهتداء في التجارة
بالتجربة قال وابتلوا اليتامى واما ما كان ضررا محضا فليس
بمشروع في حقه فبطلت مباشرته وذلك مثل الطلاق والعتاق
والهبة والقرض والصدقة ولم يملك ذلك عليه غيره ما خلا
القرض فانه يملكه القاضي عليه لان صيانة الحقوق لما كانت
بولاية القضاء انقلب القرض بحال القضاء نفعا محضا لا
يشوبه مضرة لان العين غير مامون العطب والدين مامون
العطب الا من قبل التوى بان يجحد المال وقد وقع الامن
عنه بولاية القضاء فصار ملحقا بهذا الشرط بالمنافع الخالصة
واما ما يتردد بين النفع والضرر مثل البيع والاجارة
والنكاح وما اشبه ذلك فانه لا يملكه بنفسه لما فيه من
الاحتمال ويملكه براي الولي لانه اهل الحكم بمباشرة الولي
وقد صار اهلا ان يصح منه المباشرة فاذا صار اهلا

للحاكم كان اهلا للتسبب لا محالة وفي القول بصحة مباشرته براي
الولي اصابة مثل ما نصاب بمباشرة الولي لا محالة مع فضل
نفع البيان وتوسيع طريق الاصابة وذلك بطريق ان احتمال
الضرر في التصرف يزول براي الولي حتى جعل الصبي كالبالغ
وذلك في قول ابي حنيفة رحمه الله الا يرى انه صح بيعه بغبن فاحش
من الاجانب والولي لا يملكه وذلك باعتبار ان نقصان رايه جبر
براي الولي فصار كالبالغ وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله
بطريق ان راي الولي شرط الجواز وعموم رايه بخصوصه صحه
فجعل كان الولي باشر بنفسه فلذلك قال لا يملكه بالغبن الفاحش
مع الاجانب ومع الولي وعن ابي حنيفة في التصرف مع الولي
بغبن فاحش روايتان في رواية اجازه لما قلنا وفي رواية
رده بشبهة النيابة وذكر انه في الملك اصيل وفي الراي
اصيل من وجه دون وجه الا يرى الى اصل الراي دون وصفه
فتثبت شبهة النيابة فاعتبرت في موضع التهمة وسقطت
في غير موضع التهمة وعلى هذا الاصل قلنا في المحجور اذا
توكل لم يلزمه العهدة وباذن الولي يلزمه فاما اذا اوصى
الصبي بشيء من وصايا البر بطلت وصيته عندنا وان كان

كان فيها نفع ظاهر لان الارث شرع نفعا للمورث الا يرى
انه شرع في حق الصبي وفي الاشتغال الى الايصاء ترك الافضل
لا محالة الا انه مشروع في حق البالغ كما شرع له الطلاق في
النكاح ولم يشرع في حق الصغير فكذلك هذا ولذلك قلنا
لا يجوز ان يخير الصبي بين ابويه بعد الفرقة لانه من جنس
ما تردد بين النفع والضرر والغالب من حاله الميل الى
الهوى والشهوة والولع موضع النزاع ليس بعلي فبطل
اختياره وقد خالفنا الشافعي في هذه الجملة خلافا متناقضا
لا يستقيم على شيء من اصول الفقه فكفى به حجة عليه ولم
يعتد بخلافه لانه قد قال بصحة كثير من عباداته في اختياره
احد الابوين وفي الايمان وفي العبادات ثم قال يلزمه الاحرام بلزوم
من غير نفع وابطل الايمان وهو نفع محض وليس له غنية في
شيء من هذه الاشياء موضوعا وهو ان كل من كان موليا
عليه لم يصلح وليا لان احدهما سمة العجز والثاني اية
القدرة وهما متضادان فاجرى هذا الاصل في الفروع
وطرده بلا فقه معقول فقال يصح اختياره احد الابوين
ولا يصح اختيار الولي عليه وكذلك قبول الهبة قال يصح

منه دون العوض وفي حق عكسه ولا فقه فيه لانه لم يبن الامر على دليل
الصحو والعدم من الصبي وعندنا لما كان قاصر الاهلية صلح
موليا عليه ولما كان صاحب اصل الاهلية صلح وليا ومتى
جعلناه وليا لم نجعله فيه موليا عليه واذا جعلناه موليا لم نجعله
وليا وانما هذا عبارة عن الاحتمال وهو راجع الى توسع طريق
الاصابة والنيل وهذا هو المقصود لان المقصود من الاسباب
احكامها فوجب احتمال هذا التردد في السبب بسلامة الحكم
على الكمال وانما الامور بعواقبها

باب الامور المعترضة

على الاهلية العوارض نوعان سماوي ومكتسب اما السماوي
فهو الصغر والجنون والعته والنسيان والنوم والاغماء
والرق والمرض والحيض والنفاس والموت واما المكتسب
فانه نوعان منه ومن غيره اما الذي منه فالجهل والسكر
والهزل والسفه والخطا والسفر واما الذي من غيره فالاكراه
بما فيه الجاء وبما ليس فيه الجاء اما الجنون فانه في القياس
مسقط للعبادات كلها لانه ينافي القدرة فينعدم به
الاداء فينعدم الوجوب لانعدامه لكنهم استحسنوا فيه اذا

زال قبل الامتداد فجعلوه عفوا والحقوه بالنوم والاغماء
وذلك لانه لما كان منافيا لاهلية الاداء كان القياس فيه ما قلنا الا ترى
ان الانبيا عليهم السلام عصموا عنه لكنه اذا لم يمتد لم يكن
موجبا حرجا على ما قلنا وقد اختلفوا فيه فقال ابو يوسف
هذا اذا كان عارضا غير اصلي لئلا يلحق بالعوارض فاما اذا
بلغ الصبي مجنونا فاذا صار بمعنى الصبي اذا بلغ وقال محمد ثم زال
هما سوا واعتبر حاله فيما يزول عنه ويلحق باصله وهو
في اصل الخلقة متفاوت بين مديد وقصير فيلحق هذا
الاصل في الحكم الذي لم يستوعبه بالعارض وذلك لان الجنون
الاصلي اذا زال قبل انسلاخ شهر رمضان وحد الامتداد
يختلف باختلاف الطاعات فاما في الصلوات فبان
يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد رحمه الله
ليصير ستا فيدخل في حد التكرار واقام ابو حنيفة وابو يوسف
الوقت فيه مقام الصلوة تيسيرا فاعتبر الزيادة
بالساعات وفي الصوم ان يستغرق شهر رمضان ولم يعتبر
التكرار لان ذلك لا يثبت الا بالحول وفي الزكوة بان يستغرق الحول
عند محمد واقام ابو يوسف اكثر الحول مقام كله فيما يمتد على

بالتيسير والتخفيف فاذا زال قبل هذا الحد وهو اصلي كان
على الاختلاف وقد بينا من قبل ان الجنون لا ينافي اهلية الوجوب
لانه لا ينافي الذمة ولا ينافي حكم الوجوب وهو الثواب في الآخرة
اذا احتمل الادا الا ترى ان المجنون يرث ويملك وذلك ولايه
الا ان بعدم الادا فيصير الوجوب عدما بنا عليه ولهذا قلنا
ان المجنون يواخذ بضمان الافعال والاموال على الكمال لانه اهل
لحكمه على ما قلنا واذا بطلت الاهلية كان هذا العارض من اسباب
الحجر والحجر عن الاقوال صحيح فتفسد عباراته وقلنا لم يصح
ايمانه لعدم ركنه وهو العقد والادا ايضا فلم يكن لان
عدم الحكم لعدم الركن ليس من باب الحجر ولكن الايمان مشروع
في حقه حتى صار مومنا تبعا لابويه كذا في الجامع ولم يصح التكليف
بوجه الا في حقوق العباد فان امراة المجنون اذا اسلمت
عرض الاسلام على ولي المجنون دفعا للظلم بقدر الامكان
وما كان ضررا لا يحتمل السقوط فغير مشروع في حقه وما كان
قبيحا لا يحتمل العفو فثابت في حقه حتى انه يصير مرتدا تبعا
لابويه واما الصغر في اول احواله فمثل الجنون ايضا لانه
عديم التمييز والعقل واما اذا عقل فقد اصاب ضربا من

من اهلية الادا لكن الصبا عذر مع ذلك فسقط به ما يحتمل السقوط
عن البالغ فقلنا لا يسقط عنه فرضية الايمان حتى اذا اداه كان
فرضا لا نفلا الا ترى انه اذا امن في صغره لزمه احكام ثبتت
بنا على صحة الايمان وهي جعلت تبعا للايمان الفرض وكذلك اذا بلغ
ولم يعد كلمة الشهادة لم يجعل مرتدا ولو كان الاول نفلا لما
اجزى عن الفرض ووضع عنه التكليف والزام الادا وجملة
الامر ما قلنا ان يوضع عنه العهدة ويصح منه وله ما لا عهدة
فيه لان الصبا من اسباب المرحمة فجعل سببا للعفو عن كل عهدة
تحتمل العفو ولذلك لا يحرم الميراث بالقتل ولا يلزم عليه
حرمانه بالكفر والرق لان الرق ينافي اهلية الارث وكذلك
الكفر لانه ينافي اهلية الولاية وانعدام الحق لعدم سببه او لعدم
اهليته لا يعد جزاء والعهدة نوعان خالصة لا يلزم الصبي
بحال ومشوبة ثم يوجب لزومها على راي الولي ولما كان الصبا
عجزا صار من اسباب ولاية النظر فقطع ولايته عن الاغيار
واما العته بعد البلوغ فمثل الصبا مع العقل في كل الاحكام
حتى انه لا يمنع صحة القول والفعل لكنه يمنع العهدة واما
ضمان ما يستهلك من المال فليس بعهدة لكنه شرع جبرا وكونه

كالطلاق والعتاق

صبيًا معذورًا او معتوهًا لا ينافي عصمة المحل ويوضع الخطاب
عنه كما وضع عن الصبي ويولى عليه ولا يلي على غيره وانما يفترق
الجنون والصغر في ان هذا العارض غير محدود فقيل اذا اسلمت
امراته عرض على ابيه الاسلام او امه ولا يؤخر والصبا محدود
فوجب تاخيره واما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفترقان
واما النسيان فلا ينافي الوجوب في حق الله ولكن يحتمل ان يجعل
عذرا في حقوق الله العباد لا يجعل عذرا لان حقوق العباد
محترمة لحقهم وحاجتهم لا ابتلاء وحقوق الله تعالى ابتلاء
لكن النسيان اذا كان غالبا يلازم الطاعة اما بطريق الدعوة
مثل النسيان في الصوم واما باعتبار حال البشر مثل التسمية
في الذبيحة جعل من اسباب العفو في حق الله تعالى لانه من جهة
صاحب الحق اعترض فجعل سببا للعفو في حقه بخلاف حقوق
العباد لان النسيان ليس بعذر من جهتهم والنسيان ضربان
ضرب اصلي وضرب يقع فيه المرء بالتقصير وهذا يصلح
للعتاب والنسيان في غير الصوم لم يجعل عذرا وكذلك
في غير الذبيحة لانه ليس مثل المنصوص عليه في غلبة الوجود
فبطلت التعدية حتى ان سلام الناسي في الصلوة لما كان غالبا

عُدّ عذرا واما النوم فعجز عن استعمال قدرة الاحوال فاوجب
تاخير الخطاب للاداء ولم يمنع الوجوب لاحتمال الاداء لان النوم
لا يمتد فلا يكون في وجوب القضاء عليه حرج واذا كان كذلك لم يسقط
الوجوب قال عليه السلم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا
ذكرها فان ذلك وقتها وينافي الاختيار اصلا حتى بطلت
عباراته في الطلاق والعتاق والاسلام وغير ذلك والمصلي
اذا قرا في صلوته وهو نايم في حال قيامه لم يصح قراته واذا
تكلم النايم في صلوته لم يفسد صلوته واذا قهقه النايم
في صلوته فقد قيل يفسد صلوته ويكون حدثا وقيل يفسد
صلوته ولا يكون حدثا والصحيح انه لا يكون حدثا لان
القهقهة جعلت حدثا في موضع المناجاة لقبحها وبسقط
ذكر بالنوم ولا يفسد الصلوة ايضا لان النوم يبطل حكم
الكلام ايضا واما الاغماء فانه ضرب مرض وفوت قوة
حتى كان النبي عليه السلم غير معصوم عنه والاغماء في فوت
الاختيار وفوت استعمال القدرة مثل النوم حتى يمنع صحة
العبارات وهو اشد منه لان النوم فترة اصلية وهذا
عارض ينافي القدرة اصلا الا ترى ان النايم اذا كان مستغرقا

وفي [illegible] ولا يفسد صلوته

لم يكن نومه حدثا لانه بعينه لا يوجب الاسترخاء لا محاله والاغماء
بكل حال يكون حدثا والنوم لازم باصل الخلقه فكان النوم
من المضطجع في الصلوه اذا لم يتعمده حدثا لا يمنع البناء
والاغماء من العوارض النادره في الصلوه وهو فوق الحدث
فلم يلحق به ومنع البنا على كل حال ويختلفان فيما يجب من حقوق
الله جبرا لان الاغماء مرض ينافي القوه اصلا وقد يحتمل الامتداد
على وجه يوجب الحرج فيسقط به الادا واذا بطل الادا بطل
الوجوب على ما قلنا وهذا استحسان وكان القياس ان لا يسقط به شي
من الواجبات مثل النوم وامتداده في الصلوه ان يزيد على يوم
وليله على ما فسرنا وفي الصوم لا يعتبر امتداده لان امتداده في
الصوم نادر وكذلك في الزكوه وفي الصلوه غير نادر وفي ذلك
جات السنه فلم يوجب حرجا واما الرق فانه عجز حكمي شرع جزاء
في الاصل لكنه في البقا صار من الامور الحكميه به يصير المرء عرضه
للتملك والابتذال وهو وصف لا يحتمل التجزي فقد قال محمد في الجامع
في مجهول النسب اذا اقر ان نصفه عبد لفلان انه يجعل عبدا في
شهاداته وفي جميع احكامه وكذلك العتق الذي هو ضده حتى
ان معتق البعض لا يكون حرا اصلا عند ابي حنيفه رحمه الله

في شهاداته وسائر احكامه وانما هو مكاتب وقال ابو يوسف ومحمد
الاعتاق انفعاله العتق فلا يتصور دونه واذا لم يكن الانفعال
متجزيا كالتطليق والطلاق وقال ابو حنيفه الاعتاق ازالة الملك
تعلق به حكم لا يتجزى وهو العتق لانه عبارة عن سقوط الرق
وسقوط الرق حكم لسقوط كل الملك فاذا سقط بعضه فقد وجد
شطر علة العتق وصار ذلك كاعداد اعضا الوضوء انها متجزيه
تعلق بها اباحه الصلوه وهي غير متجزيه وكذلك اعداد الطلاق
للتحريم وهذا الرق يبطل مالكيه المال لقيام المملوكيه مالا
حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري ولا تصح منهما حجه
الاسلام لعدم اصل القدره وهي البدنيه لانها للمولى الا
ما استثني عليه من سائر القرب البدنيه بخلاف الفقير
لانه مالك لما يحدث من قدره الفعل اذا احدث وهي الاستطاعه
الاصليه فاما الزاد والراحله فلليسر فلم يجب وصح الادا
والرق لا ينافي مالكيه غير المال وهو النكاح والدم والحيوه
وينافي كمال الحال في اهليه الكرامات الموضوعه للبشر في
الدنيا مثل الذمه والحل والولايه حتى ان ذمته ضعفت
برقه فلم تحتمل الدين بنفسها وضمت اليها ماليه الرقبه

رحمهما الله ... الانفعال صح

والكسب ولذلك قلنا ان الدين متى ثبت بسبب لا تهمة فيه انه يباع به
رقبته مثل دين الاستهلاك ودين التجارة لان حاجتنا الى ظهور
التعلق في حق المولى لا بد من استيفائه من موضعه واذا لم يثبت
في حق المولى تاخر الى عتقه ولم يتعلق برقبته ولا بكسبه مثل دين
ثبت باقرار المحجور ومثل ان يتزوج امراة بغير اذن مولاه فدخل
بها لان تقوم البضع انما ثبت بعقد غير ثابت في حق المولى
وكذلك الحل ينتقص بالرق لانه من كرامات البشر فيتسع بالحرية
وينتقص بالرق الى النصف حتى لا ينكح العبد الا امراتين وكذلك
حل النساء ينتقص بالرق الى النصف حتى يصح نكاح الامة اذا
تقدم على الحرة ولا يصح اذا تاخر او قارن لتعذر التنصيف
في المقارنة والعدة تتنصف والطلاق يتنصف لكن الواحدة
لا تقبل التنصيف فتكامل لكن عدد الطلاق لما كان عبارة عن
اتساع المملوكية اعتبر بالنساء وعدد الانكحة لما كان عبارة
عن اتساع المالكية اعتبر فيه رق الرجال وحريتهم فكان
الطلاق بالنساء ولذلك تنصفت الحدود في حق العبد ولذلك
تنصف القسم ولذلك انتقصت قيمة نفسه لما قلنا من انتقاص
المالكية كما انتقصت بالانوثة فوجب نقصان بدل دمه عن الدية

لكن نقصان الانوثة في احد ضربي المالكية بالعدم فوجب
التنصيف وهذا نقصان في احدهما الا بالعدم الا ترى
ان العبد ليس باهل لملك المال لكنه اهل للتصرف في المال واهل
لاستحقاق اليد فوجب القول بنقصان في الدية وهذا عندنا
في الماذون له يتصرف لنفسه ويجب له بالاذن غير لازمة وبالكتابة يد
لازمة وقال الشافعي لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا للتسبب
لان السبب شرع لحكمه ولم يكن اهلا لاستحقاق اليد ايضا وقلنا
ان اهلية التكلم غير ساقطة بالاجماع وكذلك الذمة مملوكة للعبد
قابلة للدين واذا صار اهلا للحاجة كان اهلا للقضاء وادنى
طرقه اليد وهو الحكم الاصلي لان الملك ضرب قدرة شرع
للضرورة وكذلك ملك اليد بنفسه غير مال الا ترى ان الحيوان
يثبت دينا في الذمة بالكتابة واذا كان كذلك كان العبد اصلا
في حكم العقد الذي هو حكمه والمولى يخلفه فيما هو من الزوائد
وهو الملك ولذلك جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء
الاذن كالوكيل في مسائل مرض المولى وفي عامة مسائل الماذون
والرق لا يؤثر في عصمة الدم وانما يؤثر في قيمته وانما العصمة
بالايمان ودار الايمان والعبد فيه مثل الحر ولذلك قتل الحر به

بالقصاص وأوجب الرق نقصانا في الجهاد لما قلنا في الحج أن
استطاعته للحج والجهاد غير مستثناة على المولى ولذلك قلنا
لا يستوجب السهم الكامل وانقطعت الولايات كلها بالرق
لأنه عجز ولذلك بطل أمانه عند أبي حنيفة وأبي يوسف لأنه تصرف
على الناس ابتداء ولأنه غير مالك للجهاد أصلا وإذا كان مأذونا
بالجهاد لم يصر أهلا للولاية بالإذن لكن الأمان بالإذن خرج
عن أقسام الولاية من قبل أنه صار شريكا في الغنيمة فلزمه ثم
تعدى فلم يكن من باب الولاية مثل شهادته بهلال رمضان
وعلى هذا الأصل صح إقراره بالحدود والقصاص وصح
بالسرقة المستهلكة وبالقائمة من المأذون وفي المحجور اختلاف معروف
عند أبي حنيفة يصح بهما وعند محمد لا يصح بهما وعند أبي يوسف يصح
بالحد دون المال وكذا إذا كذبه المولى وعلى هذا الأصل قلنا في
جنايات العبد خطأ أن رقبته تصير جزاء لأن العبد ليس
من أهل ضمان ما ليس بمال ولكنه صلة إلا أن يشاء المولى الفداء
فيصير عائدا إلى الأصل عند أبي حنيفة حتى لا يبطل بالإفلاس
وعندهما يصير بمعنى الحوالة وهذا أصل لا يحصى فروعه
وأما المرض فإنه لا ينافي أهلية الحكم ولا أهلية العبادة ولكنه

لما كان سببا للموت والموت عجز خالص كان المرض من أسباب
العجز ولما كان الموت علة الخلافة كان المرض من أسباب تعلق
حق الوارث والغريم بماله ولما كان عجزا شرعت العبادات
عليه بقدر المكنة ولما كان من أسباب تعلق الحقوق كان
من أسباب الحجر بقدر ما يقع به صيانة الحق حتى لا يؤثر المرض
فيما لا يتعلق به حق غريم ولا وارث وإنما يثبت الحجر إذا اتصل
بالموت مستندا إلى أوله فجعل كل تصرف واقع يحتمل الفسخ
فإن القول بصحته واجب للحال ثم التدارك بالنقض إن احتيج
إليه مثل الهبة والمحاباة وكل تصرف لا يحتمل النقض جعل
كالمعلق بالموت كالإعتاق إذا وقع على حق غريم أو وارث
وكان القياس أن لا يملك المريض الإيصاء لما قلنا لكن الشرع
جوز ذلك نظرا له بقدر الثلث استخلاصا على الورثة
بالقليل ليعلم أن الحجر أصل فيه ولما تولى الشرع الإيصاء
للورثة وأبطل إيصاءه لهم بطل ذلك صورة ومعنى وحقيقة
وشبهة حتى لا يصح البيع منه أصلا عند أبي حنيفة وبطلت
أقاريره له للتهمة لأن شبهة الحرام حرام ولم يصح إقراره
باستيفاء دينه من الوارث وإن لزمه في صحته وتقومت

الجعلوه في حقهم لتهمة العدول عن خلاف الجنس الى الجنس كما تقومت
في حق الصغار وكحجر المريض عن الصلة الا من الثلث كما قلنا ولذلك
قلنا اذا ادى في مرض موته حقا لله تعالى ماليا كان من الثلث
وكذلك اذا اوصى بذلك عندنا ولما تعلق حق الغرما والورثة بالمال
صورة ومعنى في حق انفسهم ومعنى في حق غيرهم فصار اعتاقه
واقعا على محل مشغول بعينه بخلاف اعتاق الراهن لان حق
المرتهن في ملك اليد دون ملك الرقبة فلذلك نفذ هذا ولم ينفذ
ذلك وهذا اصل لا يحصى فروعه واما الحيض والنفاس فانهما
لا يعدمان اهلية بوجه لكن الطهارة شرط للصلوة وقد
شرعت بصفة اليسر وفي فوت الشرط فوت الادا وفي وضع
الحيض والنفاس ما يوجب الحرج في القضا فلذلك وضع
عنها وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم ايضا
بخلاف القياس فلم يتعد الى القضا ولم يكن في قضايه حرج
فلم يسقط اصله واحكام الحيض والنفاس كثيرة لا تحصى
عددها واما الموت فانه عجز كله مناف لاهلية احكام الدنيا
مما فيه تكليف حتى وضعت العبادات كلها عنه والاحكام
نوعان احكام الدنيا واحكام الاخرة فاما احكام الدنيا

الدنيا فانواع اربعة قسم منها ما هو من باب التكليف والثاني
ما شرع عليه لحاجة غيره ومنها ما شرع له لحاجته
ومنها ما لا يصلح لقضا حاجته هذه احكام الدنيا فاما
القسم الاول فقد وضع عنه لفوات غرضه وهو الادا عن
اختيار ولهذا قلنا ان الزكوة تبطل عنه وكذلك ساير القرب
وانما يبقى عليه المأثم واما القسم الثاني فانه ان كان حقا متعلقا
بالعين يبقى ببقايه لان فعله فيه غير مقصود وان كان دينا لم يبق
بمجرد الذمة حتى يضم اليه مال او ما يوكد به الذمة وهو ذمة
الكفيل لان ضعف الذمة بالموت فوق الضعف بالرق
لان الرق يرجى زواله غالبا وهذا لا يرجى زواله غالبا
فقيل انهما لا يحتمل الدين بنفسها ولهذا قيل ان الكفالة
عن الميت المفلس لا تصح وهو قول ابي حنيفة رحمه الله كان
الدين ساقط لان ثبوته بالمطالبة والكفالة لالتزام المطالبة
وقد عدمت بخلاف العبد المحجور يقر بالدين فتكفل عنه
رجل صح لان ذمته في حقه كاملة وانما ضمت المطالبة
في حق المولى وقال ابو يوسف ومحمد تصح لان الدين مطالب به
لكنا عجزنا عنها والجواب عنه انه غير مطالب به لان ذلك

العدم لمعنىً في محل الدين لا لعجز بالمعنى فيبنا ولهذا الزمته
الديون مضافا الى سبب صح في حيوته ولهذا صح الضمان
عنه اذا خلف مالا او كفيلا وان كان شرع عليه بطريق الصله
بطل الا ان يوصي فيصح من الثلث واما الذي شرع له فبناء
على حاجته لان مراسم البشر انما شرعت لحاجتهم لان
العبودية لازمة للبشر والموت لا ينافي الحاجة فبقي له ما يقضي
به الحاجة ولذلك بقيت التركة على حكم ملكه عند قيام الديون
عليه ولذلك قدم جهازه ثم ديونه وكذلك صحت وصاياه كلها
واقعة ومفوضة ولذلك بقيت الكتابة بعد موت المولى و
لذلك بقيت الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء لان المكاتب
مالك حكم عقد الكتابة وهي مشروعة لحاجة المكاتب وهي اقوى
الحوائج الا ترى انه ندب فيه حط بعض البدل فاذا جاز بقاء
مالكية المولى بعد موته لتصير معتقا فلان يبقى هذه المالكية
لتصير معتقا اولى واما المملوكية فانها تابعة في الباب ولهذا
وجبت للوارث بطريق الخلافة عن الميت بطريق الصلة من وجه
حتى صرفنا الى من يتصل به نسبا او سببا او دنيا او دينا
بلا نسب ولا سبب ولهذا صار التعليق بالموت مخالفا لسائر

سائر وجوه التعليق لان الموت من اسباب الخلافة فيصير التعليق
به وهو كائن بيقين ايجاب حق للحال بطريق الخلافة عنه الا ترى
ان الخلافة اذا ثبت بسببها وهو مرض الموت للوارث ثبت
به حق يصير به المريض محجوراً فكذلك اذا ثبت بالنص وصار المال
من غرمائه سقط من بعد ما كان الحق لازما باصله مثل حق العتق
بالمدبر منع الاعتراض عليه من المولى للزومه في نفسه وللزومه
بسببه وهو معنى التعليق فلذلك بطل بيع المدبر وصار ذلك
كام الولد فانها استحقت بسببه حق العتق لما بينا وسقوط
عند ابي حنيفة لان التقوم بالاحراز يكون وقد ذهب لان الامة
في الاصل تحرز لماليتها والمتعة منها تابعة فاذا صارت
فراشا صارت محصنة محرزة للمتعة والمالية تابعة فصار الاحراز
عدما في حق المالية فلذلك ذهب التقوم وهو عزة المالية واستحقت
بعزة المتعة فتعدى الحكم الاول الى المدبر لوجود معناه دون الثاني
ولهذا قلنا ان المراة تغسل زوجها بعد الموت في عدتها لان الزوج
مالك فبقي ملكه الى انقضاء العدة فيما هو من حوائجه خاصة بعد الموت
بخلاف المراة اذا ماتت لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية فلا يبقى
حقا لها لان ذلك حق عليها الا ترى انه لا عدة عليه بعدها ولو بقي ضرب من

من الملك لوجبت مراعاته بالعدد لان ملك النكاح لم يشرع غير موكد
الا ترى انه موكد بالحد والمال والحرمة واما الدية لا تصلح لحاجته
فالقصاص لانه شرع عقوبة لدرك الثار وقد وجب عند انقضاء
الحيوة وعند ذلك لا يجب له الا ما يضطر اليه لحاجته وقد وقعت الجناية
على حق اوليائه من وجه لانتفاعهم بحيوته فاوجبنا القصاص للورثة
ابتداء والسبب انعقد للميت ولهذا صح عفو الوارث قبل موت
المجروح وصح عفو المجروح ايضا ولهذا قال ابو حنيفة ان القصاص
غير موروث لما قلنا ان الغرض به درك الثار وان يسلم حيوة
الاولياء والعشاير وذلك يرجع اليهم لكن القصاص وجب لانه
جزاء قتل واحد فكل واحد منهم كانه يملكه وحده واذا عفى
احدهم او استوفاه بطل اصلا وملك الكبير استيفاءه اذا
كان سائرهم صغارا عند ابي حنيفة ولا يملكه اذا كان فيهم كبير غائب
لاحتمال العفو وصار جده وجوده لكونه مندوبا شرعا و
لذلك قال ابو حنيفة في الوارث الحاضر اذا اقام بينة على القصاص
ثم حضر الغائب كلف اعادة البينة واذا انقلب القصاص مالا
صار موروثا لان موجب القتل في الاصل القصاص وعند الضرورة
تجب الدية خلفا عن القصاص فاذا جاء الخلف جعل كانه هو الواجب

في الاصل وذلك يصلح لحوائج الميت فجعل موروثا الا ترى ان حق
الموصى له لا يتعلق بالقود ويتعلق بالدية فاعتبر سهام الورثة
في الخلف دون الاصل وفارق الخلف الاصل لاختلاف حالهما و
لهذا وجب القصاص للزوج وللزوجة لان النكاح يصلح سببا للخلافة
ودرك الثار ولهذا وجب بالزوجية نصيب في الدية الا ترى ان للزوجية
مزية تصرف في الملك فصارت كالنسب واما احكام الاخرة فاربعة
ما يجب له وما يجب عليه مما اكتسبه في حيوته وما يلقاه من ثواب
وكرامة او عقاب وملامة لان القبر للميت كالرحم للماء والمهاد
للطفل وضع فيه لاحكام الاخرة روضة دارا وحفرة نار
فكان له حكم الاحياء وذلك كله بعد ما عرض عليه في هذا المنزل
الابتلاء في الابتلاء تنويها لشانه ومباهاة له على اعدائه

باب العوارض المكتسبة وهي نوعان
من المرء على نفسه ومن غيره عليه اما التي من جهته فالجهل
والسكر والهزل والسفه والخطا والسفر والذي من غيره
عليه الاكراه اما الجهل فاربعة انواع جهل باطل بلا شبهة
لا يصلح عذرا اصلا في الاخرة وجهل هو دونه لكنه باطل
لا يصلح عذرا ايضا في الاخرة وجهل يصلح شبهة وجهل

وامتحانه بعد اعادة الروح اليه [illegible]

مصلح عندنا اما الاول فالكون من الكافر لا يصلح عندنا لانه
مكابرة وجحود بعد وضوح الدليل واختلاف ديانة الكافر على
خلاف حكم الاسلام اما ابو حنيفة فقد قال انها تصلح دافعة للتعرض
ومانعة لدليل الشرع في الاحكام التي تحتمل التغيير ليصير الخطاب
قاصرا عنهم في احكام الدنيا استدراجا بهم ومكرا عليهم وتركا لهم
على الجهل وتمهيدا للعقاب الاخرة والخلود في النار وتحقيقا لقوله عليه السلام
الدنيا سجن المومن وجنة الكافر فاما في حكم لا يحتمل التبديل فلا حتى
انه لا يعطى للكفر حكم الصحة بحال ويبتني على هذا انه جعل الخطاب
بتحريم الخمر كانه غير نازل في حقهم في احكام الدنيا من التقوم وايجاب
الضمان وجواز البيع وما اشبه ذلك وكذلك الخنازير وجعل
لنكاح المحارم بينهم حكم الصحة حتى قال اذا وطئها بذلك ثم اسلما
كانا محصنين لو قذفا فاخذ قاذفهما واذا طلبت المراة النفقة
بذلك النكاح قضي لها عنده ولا يفسخ حتى يترافعا فان قيل
لا خلاف ان الديانة لا تصلح حجة متعدية الا ترى ان المجوسي
اذا تزوج بنته ثم هلك عنها وعن بنت اخرى انهما لا ترثان الثلثين
بالنسب ولا ترث المنكوحة منهما بالنكاح لان ديانتها لا تصلح
حجة على الاخرى فكذلك في ايجاب الحد على القاذف واستحقاق

القضاء بالنفقة وايجاب الضمان على متلف الخمر جعلتموها
حجة متعدية قيل له هذا مناقض لانا نجعل الديانة معتبرة
لانا ناخذ نصف العشر من خمور اهل الذمة والعشر من خمور اهل
الحرب خلافا للشافعي رحمه الله وهذه غير متعدية بل هي حجة عليهم
الا انه لا يوخذ من الخنزير لان لامام المسلمين ليس له ولانه حماية
الخنزير لنفسه فلا يتعدى له ولانه حماية الخمر لنفسه للتخليل
فيتعدى وحقيقة الجواب انا لا نجعل الديانة متعدية لان
الخمر اذا بقيت متقومة لم يثبت بالديانة الا دفع الالزام بالدليل
بل فاما التقوم فباق على الاصل وذلك شرط الضمان لان الضمان
لا يجب بتقوم المتلف لكن باتلاف المتلف واذا لم يتعرض لها
بقوم المحل لم يصر متعدية وكذلك احصان المقذوف شرط لا علة
وانما العلة هو القذف واما النفقة فانما شرعت بطريق الدفع
في الاصل الا ترى ان الاب يحبس بنفقة الابن الصغير كالصائل دفعه
اذا قصد قتله ولا يحبس بدينه جزاء كما لا يقتل قصاصا
واذا كان كذلك صارت الديانة دافعة لا موجبة بخلاف الميراث
لانه صلة مبتداة لو وجبت بديانتها كانت الديانة بذلك
موجبة لا دافعة واذا لم يفسخ عند مرافعة احدهما فقد جعلنا

الديانة دافعة ايضا هذا جواب قد قيل والجواب الصحيح عندي
عن فصل المتعة انهما تناكحا فقد دانا بصحته فاجيز الزوج بديانته
ولم تصح منازعته من بعد بخلاف منازعة من ليس في نكاحهما لانه
لم تكرم هذه الديانة واما القاضي فانما الزمه القضا بالتقليد دون
الخصومة واما ابو يوسف ومحمد فقد ذكرنا الا ايضا الا انهما قالا ان تقوم
الخمر واباحة شربها وتقوم الخنزير واباحته كان حكما ثابتا اصليا
فاذا اقتصر الدليل بالديانة بقي على الامر الاول فاما نكاح المحارم
فلم يكن اصليا الا ترى انه كان لا يصلح للرجل اخته من بطن واحد في
زمن ادم عليه السلام واذا كان كذلك لم يجز استيفاؤه بقصور الدليل
ولان حد القذف من جنس ما يدرأ بالشبهات فلا بد من ان يصير
قيام دليل التحريم شبهة والقضا بالنفقة على طريق الاول باطل
لما علمنا واما على هذا الطريق فلانها من جنس الصلات المستحقة
ابتداء حتى لم يشترط لها حاجة المستحق والجواب لابي حنيفة رحمه الله
ان الحاجة الدايمة بدوام الحبس لا يردها المال المقدر متحققة
الحاجة لا محالة واما الشافعي فانه جعل الديانة دافعة للتعرض
لا غير حتى لا يحد الذي يشرب الخمر فاما ساير الاحكام فلا يثبت
والجواب عنه ان تقوم الاموال واحصان النفوس من باب العصمة

وتفسير العصمة الحفظ فتكون في حقوق العصمة بديانتهم حفظا
عن التعرض ايضا وقد بينا ما يبطل به مذهبه ويتبين ما قلنا من
باب الدفع ايضا ولا يلزم عليه استحلالهم الربوا لان ذلك ليس بديانتهم
بل هو فسق في ديانتهم لانه من اصل ديانتهم تحريم الربوا وذكر
مثل خيانتهم فيما ائتمنوا في كتبهم لانهم نهوا عن ذلك فلذلك
الربوا وذكر كاستحلالهم الزنا واما التكسير فجهل صاحب الهوى
في صفات الله تعالى واحكام الاخرة وجهل الباغي لانه مخالف
للدليل الواضح الصحيح الذي لا شبهة فيه فكان باطلا كالاول
الا انه متاول بالقران فكان دون الاول ولكنهما لما كانا من المسلمين
او ممن ينتحل الاسلام لزمنا مناظرته والزامه فلم نعمل
بتاويله الفاسد وقلنا في الباغي اذا اتلف مال العادل او
نفسه ولا منعة له يضمن وكذا ساير الاحكام تلزمه واذا
صار للباغي منعة سقط عنه ولاية الالزام فوجب العمل بتاويله
الفاسد فلم يؤخذ بضمان ووجبت المجاهدة لمحاربتهم ووجب
قتل اسرائهم وجرحاهم ان تبع على جرحهم ولم نضمن من اموالهم
ودمائهم ولم نحرم عن الميراث بقتلهم لان الاسلام جامع
والعدل حقوقهم ولم يحرموا ايضا ان قتلوا اهل العدل عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما

لان العمل منهم في حكم الدنيا بشرط المنعه في حكم الجهاده بنا على
ديانتهم وان كان باطلا في الحقيقه فوجب حبس اموالهم زجرا
لهم ولم نملك اموالهم لان اصل الدار واحد فهي بحكم الديانه مختلفه
فثبت العصمه من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك ولم يجب الملك
بالشبهه بخلاف اهل الحرب لان الدار مختلفه والمنعه متباينه من كل
وجه وكذلك جهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنه من
علما الشريعه وايمه الفتوى او عمل بالغريب من السنه على خلاف
الكتاب او السنه المشهوره مردود باطل ليس بعذر اصلا
مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد ومثل القول بالقصاص في
القسامه ومثل استباحه متروك التسميه عمدا والقضا بالشاهد
الواحد ويمين المدعي لانا امرنا بالمعروف والنهي عن المنكر
والنصح لكل مسلم وعلى هذا ينبني ما ينفذ فيه قضا القاضي
وما لا ينفذ واما القسم الثالث فهو الجهل في موضع
الاجتهاد الصحيح او في غير موضع الاجتهاد لكن في موضع
الشبهه اما الاول فكمن صلى الظهر على غير وضوء
ثم صلى العصر بوضو وعنده ان الظهر قد اجزاه فالعصر فاسده
لان هذا جهل على خلاف الاجماع وان قضى الظهر ثم صلى المغرب وعنده

ان العصر اجزى عنه جاز ذلك لانه جهل في موضع الاجتهاد
في ترتيب الفوايت وقال اصحابنا فيمن قتل وله وليان فعفا
احدهما عن القصاص ثم قتله الثاني وهو يظن ان القصاص
باق له على الكمال وانه وجب لكل واحد منهما قصاص كامل فانه
لا قصاص عليه لانه جهل حصل في موضع الاجتهاد وفي حكم
يسقط بالشبهه وكذلك صايم احتجم ثم افطر على ظن ان
الحجامه قد فطرته وعلى ذلك التقدير لم يلزمه الكفاره
ومثله كثير ومن زنى بجاريه امراته او جاريه والده وظن
انها تحل له لم يلزمه الحد فيصير الجهل والظن في موضع
الاشتباه شبهه في الحد دون النسب والعده بخلاف
ما اذا وطي جاريه اخته او اخيه وكذلك حربي اسلم ودخل
دارنا فشرب الخمر وقال لم اعلم بالحرمه لم يحد بخلاف ما اذا
زنى وبخلاف الذمي اذا اسلم ثم شرب الخمر وقال لم اعلم حرمتها
فانه يحد هذا بنا على الاصل الذي ذكرنا واما القسم الرابع
فهو الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر انه يكون عذرا له
في الشرايع حتى انها لا تلزمه لان الخطاب النازل خفي فيصير
الجهل به عذرا لانه غير مقصر وانما جا من قبل خفا الدليل

في نفسه وكذلك الخطاب في اول ما نزل فان لم يبلغه كان معذورا
مثل ما روينا في قصه اهل قباء وقصه تحريم الخمر قال الله تعالى
وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم وقال الله تعالى على الذين
امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا الاية فاما اذا انتشر
الخطاب في دار الاسلام فقد تم التبليغ من صاحب الشرع فمن
جهل من بعد فانما اتي من قبل تقصيره لا من قبل خفاء الدليل
فلا يعذر كمن لم يطلب الماء في العمران ولكنه تيمم والماء موجود
فصلى لم يجز وكذلك جهل الوكيل بالوكاله وجهل الماذون بالاذن
يكون عذرا لان فيه ضربا من الحجاب والالزام فلا بد من علمه
الا انه لا يشترط فيمن يبلغه العداله وان كان فضوليا لانه ليس
بالزام محض بل هو مخير وجهل الوكيل بالعزل وجهل الماذون
بالحجر وجهل مولى العبد الجاني فيما تصرف فيه وجهل الشفيع
بالشفعه يكون عذرا لان الدليل خفي فيه الزام فيشترط
ابو حنيفه رحمه الله في الذي يبلغه من غير رساله العداله او
العدد وكذلك جهل المراه البكر بانكاح الولي مثله وكذلك قوله
في تبليغ الشرائع الى الحربي الذي اسلم في دار الحرب ولم يهاجر
الينا اذا لم يكن المبلغ رسول الامام وكذلك الامه المنكوحه
جهل

اذا اعتقت بالاعتاق او بالخيار بعد العلم بالاعتاق يجعل عذرا
لان الدليل خفي في حقها ولانها اذا فعلت كذلك الصغيره البكر
اذا بلغت وقد انكحها اخوها فعلم بالخيار لم تعذر في
جعل سكوتها رضا لان دليل العلم في حقها مشهور غير
مستور ولانها تريد بذلك الزام الفسخ ابتداء لا الدفع
وفي المعتقه تدفع الزياده عن نفسها ولهذا افترق
الخيار في شرط القضا وعلى هذا الاصل قال ابو حنيفه ومحمد
في صاحب خيار الشرط في البيع اذا فسخ العقد بغير محضر من
صاحبه ان ذلك لا يصح الا بمحضر منه لان الخيار وضع لاستبقاء
حكم العقد لعدم الاختيار فيصير العقد به غير لازم ثم
يفسخ لفوات اللزوم لان الخيار للفسخ لا محاله فيصير
هذا الفسخ متصرفا على الاخر بما فيه الزام فلا يصح الا
بعلمه فان بلغه رسول صاحب الخيار صح في الثلث بلا شرط
عداله وبعد الثلث لا يصح وان بلغه فضولي شرط فيه العدد
او العداله عند ابي حنيفه خلافا لمحمد وان وجد احدهما صح
التبليغ في الثلث ونفذ الفسخ وبعد الثلث لا يصح ويبطل
الفسخ ولو يوسف جعل صاحب الخيار مسلطا على الفسخ

من قبل صاحبه فاضعف ما يلزم صاحبه الى التراخي فصل
في السكر السكر نوعان سكر بطريق مباح وسكر بطريق محظور
اما السكر بالمباح فمثل من اكره على شرب الخمر بالقتل فانه
تحل له وكذلك المضطر اذا شرب منها ما يرد به العطش
فسكر به وكذلك اذا شرب دواء فسكر به مثل البنج والافيون
او شرب لبنا يسكر فسكر به وكذلك على قول ابي حنيفة رحمه الله
اذا شرب شرابا يتخذ من الحنطة او الشعير او العسل فسكر
منه حتى لم يحد على قوله في ظاهر الجواب فان السكر في هذه
المواضع بمنزلة الاغماء يمنع من صحة الطلاق والعتاق وساير
التصرفات لان ذلك ليس من جنس اللهو فصار من اقسام المرض
وبعض هذه الوجوه مذكور في النوادر واما السكر المحظور
فهو السكر من كل شراب محرم وكذلك السكر من النبيذ
المثلث او نبيذ الزبيب المطبوخ المعتق لكن هذا وان كان
حلالا عند ابي حنيفة وابي يوسف فانما يحل بشرط ان لا يسكر
منه وذلك من جنس ما يلتهى به فيصير السكر منه مثل السكر
من الشراب المحرم الا ترى انه يوجب الحد وهذا السكر بالاجماع
لا ينافي الخطاب قال تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة

وهو القسم الثاني

وانتم سكارى فان كان هذا خطابا في حال السكر فلا شبهة فيه
وان كان في حال الصحو فكذلك الا ترى انه لا يقال للعاقل اذا
جننت فلا تفعل كذا واذا ثبت انه مخاطب تبين ان السكر لا يبطل
شيئا من الاهلية فيلزمه احكام الشرع كلها وتصح عباراته كلها
بالطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقارير وانما يعدم بالسكر
القصد دون العبارة حتى ان السكران اذا تكلم بكلمة الكفر
لم تبن منه امراته استحسانا واذا اسلم يجب ان يصح اسلامه
كاسلام المكره حتى اذا اقر بالقصاص او باشر سبب القصاص
لزمه حكمه واذا قذف او اقر به لزمه الحد لان السكر دليل الرجوع
وذلك لا يبطل بصريحه فبدليله اولى واذا زنى في سكره حد اذا
صحا واذا اقر انه سكر من الخمر طائعا لم يحد حتى يصحو فيقر او يقوم
عليه البينة واذا اقر بشيء من الحدود لم يؤخذ به الا بحد القذف
لانه لم يوضع عنه الخطاب ولزمه احكام الشرع لان السكر
لا يزيل العقل لكنه سرور غلبه فان كان سببه معصية لم يعد عذرا
وكذلك اذا كان مباحا كان مفيدا وهو ما يلتهى به في الاصل واذا
كان مباحا جعل عذرا واما ما يعتمد الاعتقاد مثل الردة
فانه لا يثبت استحسانا لعدم ركنه والسكر جعل عذرا
الا انه

وما ينبني على صحة العبارة فقد وجد ركنه والسكر لا يصلح عذرا
واما الحدود فانها تقام عليه اذا ما بينا ان السكر بعينه ليس بعذر
ولا شبهة الا ان من عادة السكران اختلاط الكلام هو اصله
ولا ثبات له على الكلام الا ترى انهم اتفقوا ان السكر لا يستبين
هذا الحد وقد زاد ابو حنيفة رحمه الله في حق الحد فيحتمل ان يكون
حده في حق الحد هو ان يختلط كلامه ويهذي غالبا واذا كان كذلك
اقيم السكر مقام الرجوع فلم يعمل فيما يحتمل الرجوع من اسباب الحد و
عمل في الاقرار التي لا تحتمل الرجوع ولم يعمل فيما لا يحتمله وهو الاقرار
بحد القذف وبالقصاص فصل في الهزل وهو العارض الثالث
واما الهزل فتفسيره اللعب وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له
فصار الهزل ينافي اختيار الحكم والرضا به ولا ينافي الرضا
بالمباشرة واختيار المباشرة فصار بمعنى خيار الشرط
في البيع فانه يعدم الرضا والاختيار جميعا في حق الحكم ولا يعدم
الرضا والاختيار في حق مباشرة السبب هذا تفسيره واثره
وشرطه ان يكون صريحا مشروطا باللسان الا انه لا يشترط
ذكره في نفس العقد بخلاف خيار الشرط والتلجئة مثل الهزل واذا
كان كذلك لم يكن منافيا للاهلية ولا لوجوب شيء من الاحكام

صح

ولا عذرا في وضع الخطاب لمحال لكنه لما كان اثره ما قلنا وجب النظر
في الاحكام كيف تنقسم في حكم الرضا والاختيار فيجب تخريجها
على هذا الحد وذلك على وجوه اما ان يدخل التلجئة والهزل فيما لا يحتمل
النقض او فيما يحتمله هذا وجه ووجه آخر ان يدخل على الاقرار
بما ينفسخ او لا ووجه آخر ان يدخل فيما ينبني على الاعتقاد
وذلك وجهان الايمان والردة فاما اذا دخل فيما يحتمل النقض
مثل البيع والاجارة وذلك على ثلثة اوجه اما ان يهزلا باصله
او بقدر العوض او بجنسه وكل وجه على اربعة اوجه اما ان
تواضعا على الهزل ثم اتفقا على الاعراض او على البناء او
على ان لم يحضرهما شيء او اختلفا فاما اذا تواضعا على الهزل
باصله ثم اتفقا على البناء فان البيع منعقد لما قلنا ان الهازل
مختار راض بمباشرة السبب لكنه غير مختار ولا راض بحكمه
فكان بمنزلة خيار الشرط مؤبدا فانعقد العقد فاسدا غير
موجب للملك كخيار المتبايعين معا على احتمال الجواز كرجل باع
عبدا على انه بالخيار ابدا او على انهما بالخيار ابدا فان نقضه
احدهما انتقض وان اجازاه جاز وعند ابي حنيفة يحتمل ان يكون
مقدرا بالثلث ولهذا لم يقع الملك بهذا البيع وان اتصل به القبض
البيع صح

ودلالة هذه الجملة ان الهزل لا يؤثر في النكاح بالسنة فعلم به انه
لا ينافي الايجاب وانما دخل على الحكم واما اذا اتفقا على الاعراض
فان البيع صحيح وقد بطل الهزل باعراضهما عن المواضعة لان
حقيقة العقد يحتمل الفسخ فالمواضعة التي دونه اولى وان
بنيا على المواضعة فسد العقد بالاتفاق لانهما قصدا الفساد
به وحققا البناء عليه وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا
في البناء والاعراض فان العقد صحيح عند ابي حنيفة في الحالين
فجعل ابو حنيفة صحة الايجاب اولى اذا سكتا وكذلك اذا اختلفا
وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله اذا سكتا واتفقا على انه لم
يحضرهما شيء فان العقد باطل وان اختلفا فالقول قول من يدعي
البناء فاعتبرا المواضعة واوجبا العمل بها الا ان يوجد النص
على ما ينقضها وكذلك حكى محمد عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمهم الله
في كتاب الاكراه لكنه قال ابو حنيفة فيما اعلم وقول
ابي يوسف فيما اعلم ليس بشك في الرواية لان من مذهب ابي يوسف
ان من قال لفلان علي الف درهم فيما اعلم انه لازم ومنهم
من اعتبر هذا بقول الشاهد عند القاضي اشهد ان لهذا على
هذا الف درهم فيما اعلم انه باطل فلم يثبت الاختلاف والصحيح

هو الاول وقوله فيما اعلم يلحق بروايته لابي يوسف لا بفتوى
ابي حنيفة قال ابو حنيفة العقد المشروع للايجاب حكمه في الظاهر
جد لان الهزل غير متصل به نصا فهو اولى بالتحقيق من المواضعة
وهما اعتبرا العادة وهو تحقيق المواضعة ما امكن الا ترى انهما
اسبق الامرين وقال ابو حنيفة الآخر ناسخ واما اذا اتفقا
على الجد في العقد لكنهما تواضعا على البيع بالفين على ان احدهما
هزل او تلجئة فان اتفقا على الاعراض كان الثمن الفين وان
اتفقا انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة
عند ابي حنيفة وعندهما العمل بالمواضعة واجب والالف الذي
هزلا به باطل لما ذكرنا من الاصل واما اذا اتفقا على البناء
على المواضعة فان الثمن الفان عند ابي حنيفة رحمه الله لانهما جدا
في العقد والعمل بالمواضعة يجعله شرطا فاسدا فيفسد البيع
فكان العمل بالاصل عند التعارض اولى من العمل بالوصف
اعني تعارض المواضعة في البدل والمواضعة في اصل العقد
بخلاف تلك المواضعة وقد ذكر ابو يوسف هذا الفصل في
روايته فيما اعلم كما في الفصل الاول واما اذا تواضعا على
البيع بمائة دينار وان ذلك تلجئة وان الثمن كذا كذا درهما

فان البيع جائز على كل حال ههنا في قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله
بين هذا وبين المنزل في القدر قالا لان العمل بالمواضعتين ممكن
ثمة لان البيع يصح باحد الالفين والهزل بالالف الاخرى شرط
لا طالب له فلا يفسد البيع فاما ههنا فان العمل بالمواضعة
في العقد مع المواضعة بالهزل غير ممكن لان البيع لا يصح بغير
ثمن فصار العمل بالمواضعة في العقد اولى واما ما لا يحتمل النقض
فثلثة انواع ما لا مال فيه اصلا وما كان المال فيه تبعا وما كان المال
فيه مقصودا اما الذي لا مال فيه وهو الطلاق والعتاق والعفو
عن القصاص واليمين والنذر وذلك كله صحيح والهزل باطل
لقوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح واليمين
ولان الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه وحكم هذه الاسباب
لا يحتمل الرد والتراخي الا يرى انه لا يحتمل خيار الشرط واما
الذي يكون المال فيه تبعا مثل النكاح فعلى اوجه اما ان
هزلا باصله او بقدر البدل او بجنسه اما الهزل باصله
فباطل والعقد لازم واما الهزل بالقدر فيه فان اتفقا
على الاعراض فان المهر الفان وان اتفقا على البنا فالمهر الف
بخلاف مسئلة البيع عند ابي حنيفة لانه بالشرط الفاسد يفسد

والطلاق صح

والنكاح بمثله لا يفسد وان اتفقا انه لم يحضرهما شي او اختلفا
فان محمدا ذكر عن ابي حنيفة ان النكاح جائز بالف بخلاف البيع
لان في النكاح المهر تابع في هذا فلا يجعل مقصودا بالصحة وروى
ابو يوسف عن ابي حنيفة ان المهر الفان فان التسمية في الصحة مثل
ابتدا البيع وفي ابتداء البيع جعل ابو حنيفة العمل بصحة الايجاب
اولى من العمل بالمواضعة فكذلك هذا وهذا اصح واما اذا تواضعا
على الدنانير وعلى ان المهر في الحقيقة دراهم فان اتفقا على الاعراض
فالمهر ما سميا وان اتفقا على البنا وجب مهر المثل بالاجماع بخلاف
البيع لانه لا يصح الا بتسمية الثمن والنكاح يصح بلا تسمية وان
اتفقا انه لم يحضرهما شي او اختلفا فعلى رواية محمد وجب مهر
المثل بلا خلاف وعلى رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة يجب المسمى
وبطلت المواضعة وعندهما يجب مهر المثل وامّا اما الذي
يكون المال فيه مقصودا مثل الخلع والعتق على مال والصلح
عن دم العمد فان ذكر على هذه الاوجه ايضا فان هزلا باصله
واتفقا على البنا فقد ذكر في كتاب الاكراه في الخلع ان الطلاق
واقع والمال لازم وهذا عندنا قول ابي يوسف ومحمد فاما
عند ابي حنيفة فان الطلاق لا يقع لانه بمنزلة خيار الشرط وقد

نص عن ابي حنيفة في خيار الشرط في الخلع في جانب المراة ان الطلاق
لا يقع ولا يجب المال حتى تشا المراة فيقع الطلاق ويجب المال المعروف
ثمه وعندهما الطلاق واقع والمال واجب والخيار باطل فكذلك
هذا لكنه غير مقدر بالثلث في هذا بخلاف البيع وان هزلا بالكل
لكنهما اعرضا عن المواضعة وقع الطلاق ووجب المال بالاجماع
وان اختلفا فالقول قول من يدعي الاعراض عند ابي حنيفة رحمه الله
لانه جعل ذلك موثرا في اصل الطلاق وعندهما هو جائز ولا يعتد
الاختلاف وان سكتا ولم يحضرهما شي فهو جائز لازم بالاجماع
واما تواضعا على الهزل في بعض البدل وان اتفقا على البناء
فعندهما الطلاق واقع والمال كله لازم لانهما جعلا المال
لازما بطريق التبعية وعند ابي حنيفة يجب ان يتعلق الطلاق
باختيارها لان الطلاق يتعلق بكل البدل وقد تعلق بعضه بالشرط
وان اتفقا على الاعراض لزم الطلاق والمال كله وان اتفقا على
انه لم يحضرهما شي وقع الطلاق ووجب المال كله عند ابي حنيفة رحمه الله
لانه حمل ذلك على الجد وجعل ذلك اولى من المواضعة وعندهما
كذلك لما قلنا وكذلك ان اختلفا واما اذا هزلا باصل المال فذكرا
الدنانير تلجية وغرضهما الدراهم فان المسمى هو الواجب عندهما

في هذا بكل حال وصار كالذي لا يحتمل الفسخ تبعا واما عند ابي حنيفة
فان اتفقا على الاعراض وجب المسمى وان اتفقا على البناء توقف
الطلاق وان اتفقا انه لم يحضرهما شي وجب الطلاق و وقع الطلاق المسمى صح
وان اختلفا فالقول قول من يدعي الاعراض وكذلك هذا في
نظائره واما تسليم الشفعة فان كان قبل طلب المواثبة
فان ذلك كالسكوت مختارا فيبطل الشفعة وبعد الطلب
والاشهاد التسليم باطل لانه من جنس ما يبطل بخيار الشرط
وكذلك ابراء الغريم واما القسم الثاني وهو الاقرار فان
الهزل يبطله سوا كان اقرارا بما يحتمل الفسخ او بما لا يحتمله
لانه يعتمد صحة المخبر به والهزل يدل على عدم المخبر به فصار
ذلك كله من جنس ما يحتمل النقض الا ترى ان الاقرار بالطلاق و
العتاق مما يبطل بالكره اصلا فكذلك يبطل بالهزل بطلانا
لا يحتمل الاجازة واما القسم الثالث فان الهزل بالردة كفر
لا بما هزل به لكن بعين الهزل لان الهازل جاد في نفس الهزل
مختار راض والهزل بكلمة الكفر استخفاف بالدين الحق فصار
مرتدا بعينه لا بما هزل به الا ان اثرهما سوا بخلاف المكره لانه
غير معتقد لعين ما اكره عليه بخلاف مسئلتنا هذه فاما

اي الكفر بنفس الهزل وبما هزل به سوا

الكافر اذا هزل بكلمة الاسلام وتبرا عن دينه هازلا يجب
الحكم بايمانه كالمكره لانه بمنزلة الانشاء لا يحتمل حكم الرد والتراخي
القسم الرابع وهو السفه السفه هو العمل بخلاف موجب الشرع
من وجه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل وان كان اصله
مشروعا وهو السرف والتبذير لان اصل البيع والبر والاحسان
مشروع الا ان الاسراف حرام كالاسراف في الطعام والشراب
وذلك لا يوجب خللا في الاهلية ولا يمنع شيا من الاحكام و
لا يوجب وضع الخطاب بحال واجمعوا انه يمنع منه ماله في اول
ما بلغ بالنص قال تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ثم علق
الايتاء بايناس الرشد فقال فان انستم منه رشدا فادفعوا
اليهم اموالهم قال ابو حنيفة رحمه الله اول احوال البلوغ قد لا
يفارقه السفه فاذا امتد الزمان وظهرت الخبرة والتجربة
حدث ضرب من الرشد لا محالة والشرط رشد نكرة فسقط
المنع لانه اما عقوبة واما حكم لا يعقل معناه فيتعلق بعين
النص فاذا دخله شبهة وصار الشرط في حكم الوجود بوجه
وجب جزاؤه واختلفوا في وجوب النظر للسفيه فقال ابو حنيفة رحمه الله
لما كان السفه مكابرة وتركا لما هو الواجب عن علم ومعرفة لم يجز ان يكون

سببا للنظر الا ترى ان من قصر في حقوق الله مجانة وسفها
لم يوضع عنه الخطاب نظرا بل كان موكدا لازما وقد يجب عقوبة
ولا يوضع عنه الخطاب ولا يسقط في ذلك عباراته ولا يبطل عليه
اسباب الحدود والعقوبات وقال ابو يوسف ومحمد النظر واجب
حقا للمسلمين وحقا له لدينه الا ترى ان العفو عن صاحب
الكبيرة حسن في الدنيا والاخرة وان اصر عليها وقاساه بمنع
المال وقال ابو حنيفة النظر من هذا الوجه جايز لا واجب كما في صاحب
الكبيرة وانما يحسن اذا لم يتضمن ضررا فوقه وههنا يتضمن
ضررا فوقه وهو تفويت اهليته والحاقه بالصبيان والمجانين
والبهايم بخلاف منع المال لما قلنا غير معقول ولانه عقوبة لا
يحتمل المقايسة ولان اليد للادمي نعمة زايدة واللسان و
الاهلية نعمة اصلية فبطل القياس لابطال اعلى النعمتين باعتبار
ادناهما وما لا هذه الامور صارت حقا للعبد رفقا به
فاذا ادى الى الضرر وجب الرد لدفع الضرر عن المسلمين
وان لم يكن للمسلمين حق في المال وهذا قياس ما روي عن
ابي يوسف فيمن تصرف في خالص ملكه بما يضر جيرانه انه يمنع
عنه فصار الحجر عندهما مشروعا بطريق النظر والحجر ان

انه صح

عين صح

ان سطر الى ما فيه نظر له ابدًا فلا يلحق بالصبي خاصة ولا بالمريض
ولا بالمكره لكن يجب اثبات النظر باي اصل امكن اعتباره
على ما هو مذكور في المبسوط وهو انواع عندهما حجر بسبب السفه
مطلقا وذلك يثبت عند محمد بنفس السفه اذا حدث بعد البلوغ
او بلغ كذلك وقال ابو يوسف لا بد من حكم القاضي لان باب النظر
الى القاضي والنوع الثاني اذا امتنع المديون عن بيع ماله
لقضاء الدين باع القاضي عليه امواله والعروض والعقار في ذلك
سوآء وذلك ضرب حجر والثالث ان يخاف على المديون ان يلجئ
امواله ببيع او اقرار فيحجر عليه على ان لا يصح تصرفه الا مع هؤلاء بجايز ح
الغرماء والرجل غير سفيه فان ذلك واجب لتعلم ان طريق الحجر
عندهما النظر للمسلمين فاما ان يكون السفه من اسباب
النظر فلا لكنه بمنزلة العضل من الاولياء القسم الخامس
وهو السفر السفر هو الخروج المديد وادناه ثلثة ايام
ولياليها على ما عرف وانه لا ينافي شيا من الاهلية ولا يمنع شيا
من الاحكام لكنه من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا لانه من اسباب
المشقة لا محالة بخلاف المرض لانه متنوع على ما قلنا واختلفوا
في اثره في الصلوة فهو عندنا سبب للوضع اصلا حتى ان ظاهر المسافر

ونحوه سوآء لا يحتمل الزيادة عليه وقال الشافعي هو سبب رخصة
فلا تبطل العزيمة كما قيل في حق الصائم ولنا على ما قلنا دليلان
ظاهران ودليلان خفيان اما الاولان فاحدهما ان القصر
اصل ولا اكمال زيادة قالت عائشة رضي الله عنها فرضت الصلوة
ركعتين ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر والاصل
لا يحتمل المزيد الا بالنص والثاني انا وجدنا الفضل على ركعتين
ان اداه اثيب وان تركه لا يعاقب عليه وهذا حد النوافل
واما الوجهان الخفيان فاحدهما ان هذه رخصة اسقاط لان
ذلك حق وضع عنا مثل وضع الاصر والاغلال وقال عمر رضي الله عنه
يا رسول الله ما لنا نقصر وقد امنا قال عليه السلام ان الله تعالى
تصدق عليكم صدقة فاقبلوا صدقته وحق الصلوة علينا
حق لا يحتمل التمليك ولا ما لله فيه فكانت صدقته اسقاطا محضا
لا يحتمل الرد ا ايتاء ان عفو الله عنا الاثام وهبته العتق
من النار لا يحتمل الرد وهذا امر يعرف ببداية العقول بخلاف
الصوم لان النص اوجب تاخيره بالسفر لا سقوطه فبقي فرضا
فصح اداؤه وبيانه انه رخصة تاخير وفي الصلوة رخصة اسقاط
ونسخ فانعدم اداؤه والثاني ان العبودية تنافي المشيئة

المطلقة والاختيار الكامل وانما ذلك من صفات البارى عز وجل
وانما للعبد اختيار دما يرتفق به ولله تعالى الاختيار المطلق
يفعل ما يشاء بلا رفق يعود اليه ولا حق يلزمه الا يرى ان الحالف
اذا حنث في اليمين خير بين انواع الكفاره يرتفق بالمختاره
وفي مسئلتنا لو ثبت له الاختيار بين القصر والاكمال لكان اختيارا
في وضع الشرع لانه لا رفق له بل الرفق واليسر متعين في القصر
من كل وجه فاذا لم يتضمن الاختيار رفقا كان ربوبية لا عبودية
وهذا غلط ظاهر وخطاء بين الا يرى ان المدبر اذا جنى جناية
لم يخير مولاه بين قيمته وهي الف درهم وبين الديه وهي عشرة الاف
وكذلك اذا جنى عبده ثم اعتقه وهو لا يعلم بجنايته غرم قيمته اذا
كانت دون الارش من غير خيار وكذلك المكاتب جنايانه واذا
كان كذلك علمنا ان الاختيار للرفق ولا رفق في اختيار الكثير على
القليل والجنس واحد وخير في جناية العبد بين امساكه وقيمته
وقيمته الف درهم وبين الفدا بعشرة الاف لان ذلك قد يفيد
رفقا وفي مسئلتنا لا رفق في اختيار الكثير مع اخباره مطلقا
ومشيئة وهي ربوبية وذلك باطل فان قيل فيه فضل ثواب قلنا
ليس كذلك فان الثواب لا في حسن الطاعة لا في الطول والقصر

الا يرى ان ظهر المقيم لا يزيد على فجره ثوابا وان ظهر العبد لا يزيد
على جمعة الحر ثوابا فكذلك هذا على ان الاخبار وهو حكم الدنيا
لا يصلح بناؤه على حكم الاخره وهذا بخلاف الصوم في السفر
لانه مخير بين وجهين كل واحد منهما يتضمن يسرا من وجه عسرا
من وجه لان الصوم في السفر يتضمن يسر موافقة المسلمين
وذلك يسر بلا شبهة ويتضمن عسرا لحكم السفر والتاخير
الى حالة الاقامة يتضمن عسرا من وجه وهو عسر الانفراد ويسرا
من وجه وهو الاستمتاع بحال الاقامة وصح التخيير لطلب الرفق
بين وجهين مختلفين فكان ذلك عبودية لا ربوبية والله اعلم
وانما تعلق هذا الحكم بالسفر اذا اتصل بسبب الوجوب حتى ظهر
اثره في اصله وهو الادا وظهر في قضايه واذا لم يتصل به فلا
ولما كان السفر من الامور المختاره ولم يكن موجبا ضرورة
لازمة قيل اذا نوى المسافر الصيام في رمضان وشرع
فيه لم يحل له الفطر بخلاف المريض اذا تكلف ثم بدا له ان يفطر
حل له لانه سبب ضروري للمشقة وهذا موضوع لها ولكنه اذا
افطر كان قيام السفر المبيح عذرا وشبهة في الكفاره واذا
اصبح مقيما وعزم على الصوم ثم سافر لم يحل له الفطر بخلاف

الى المسافر

ما اذا امرض واحد افطر لا يجب الكفاره عندنا واذا افطر ثم سافر
لم يسقط عنه الكفاره بخلاف المرض لما قلنا ان السفر مكتسب وهذا
سماوي واحكام السفر تثبت بنفس الخروج بالسنة المشهورة عن
رسول الله عليه السلام وان لم يتم السفر علة بعد تحقيقا للرخصة
الا ترى انه اذا نوى رفضه صار مقيما وان كان في غير موضع الاقامه
لان السفر لما لم يتم علة كانت نية الاقامه نقضا للعارض لا ابتداء
علة واذا سار ثلثا ثم نوى المقام في غير موضع الاقامه لم يصح
لان هذا ابتداء ايجاب فلا يصح في غير محله واذا اتصل بهذا
السفر عصيان مثل سفر الابق وقاطع الطريق كان من اسباب
الترخص عندنا وقال الشافعي ليس ذلك من اسباب الترخص
لقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد الاية ولانه عاص في هذا
السبب فلم يصلح سبب رخصة وجعل معدوما زجرا وتنكيلا كما
سبق في السكر وقلنا ان سبب وجوب الترخص موجود
وهو السفر واما العصيان فليس فيه بل في امر ينفصل عنه وهو
التمرد على من يلزمه طاعته والبغي على المسلمين والتعدي
عليهم بقطع الطريق الا ترى ان ذلك ينفصل عنه فان التمرد على المولى
في المصر بغير السفر معصية وكذلك البغي وقطع الطريق صار جناية

لوقوعه على محل العصمة من النفس والمال والسفر فعل يقع على محل
آخر الا ترى ان الرجل قد يخرج غازيا ثم قد يستقبله عير فيبدو
له فيقطع عليهم فصار النهي عن هذه الجملة نهيا لمعنى في غير المنهي عنه
من كل وجه وبذلك لا يمتنع تحقق الفعل مشروعا فلا يمتنع تحقق الفعل
سببا للرخصة لان صفة الحل في السفر دون صفة القربة في المشروع
بخلاف السكر لانه عصيان بعينه فلم يصلح ان يتعلق الرخصة باثره
وتفسير قوله تعالى غير باغ ولا عاد في نفس الفعل وذلك ان
يتعدى المضطر عن الذي به تمسك مهجته وصيغة الكلام ادل على
هذا مما قاله واحكام السفر اكثر من ان تحصى الفصل
السادس وهو الخطا هذا النوع نوع جعل عذرا صالحا
لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد وشبهة في العقوبة
حتى قيل ان الخاطي لا ياثم ولا يواخذ بحد ولا قصاص لانه جزاء
كامل من اجزية الافعال فلا يجب على المعذور ولا يجعل عذرا
في حقوق العباد حتى وجب ضمان العدوان على الخاطي لانه ضمان
مال لا جزاء فعل ووجبت به الدية لكن الخطا لما كان عذرا صلح سببا
للتخفيف بالفعل فيما هو صلة لا يقابل مالا ووجبت عليه الكفارة
لان الخاطي لا ينفك عن ضرب تقصير يصلح سببا لما يشبه العبادة

والعقوبة لانه جزاء قاصر وصح طلاقه عندنا وقال الشافعي لا يقع لعدم الاختيار
منه وصار كالنائم ولو قام البلوغ مقام اعتدال العقل لصح طلاق النائم
ولقام البلوغ مقام الرضا ايضا فيما يعتمد الرضا والجواب عنه
ان الشي انما يقوم مقام غيره اذا صلح دليلا وكان في الوقوف على الاصل حرج
فيقام تيسيرا وليس في اصل العقل بالعقل حرج في دركه والنوم في العمل
العمل ينافي اصل العمل به ولا حرج في معرفته فلم يقم البلوغ مقامه والرضا
عبارة عن امتلاء الاختيار حتى يفضي الى الظاهر ولهذا كان الرضا والغضب
من المتشابه في صفات الله تعالى فلم يجز اقامة غيره مقامه فاما دوام العمل
بالعقل بلا سهو ولا غفلة فامر لا يوقف عليه الا بحرج فاقيم البلوغ مقامه
عن قيام كمال العقل ولما كان الخطأ لا يخلو عن ضرب تقصير لم يصلح سببا
للكرامة الا انه صلح للتخفيف ولهذا قلنا ان الناسي يستوجب بقاء الصوم
من غير اداء وجعل الناقض عدما في حقه فلم يلحق به الخاطئ واذا جرى
البيع على لسان المرء خطأ بلا قصد وصدقه خصمه عليه يجب ان ينعقد ويكون
البيع كبيع المكره لوجود الاختيار وضعا ولعدم الرضا واما الفصل
الاخر فهو فصل الاكراه وهو يتنوع انواعا نوع يعدم الرضا ويفسد الاختيار
وهو الملجئ ونوع يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو الذي لا يلجئ ونوع
اخر لا يعدم الرضا وهو ان يهتم بحبس ابيه او ولده وما يجري مجرى ذلك

ذلك والاكراه بجملته لا ينافي اهلية ولا يوجب وضع الخطاب
بحال لان المكره مبتلى والابتلاء يحقق الخطاب الا ترى انه متردد
بين فرض وحظر واباحة ورخصة وذلك آية الخطاب فيأثم
مرة ويؤجر اخرى ولا ينافي الاختيار ايضا لانه لو سقط لبطل
الاكراه الا ترى انه حمل على الاختيار وقد وجد ما حمل عليه فكيف
لا يكون مختارا ولذلك كان مخاطبا في عين ما اكره عليه فثبت
بهذه الجملة ان الاكراه لا يصلح لابطال حكم شي من الاقوال والافعال
جملة الا بدليل غيره على مثال فعل الطائع وانما اثر الاكراه اذا
تكامل في تبديل النسبة واثره اذا قصر في تفويت الرضا فاما
في الاهدار فلا فهذا اصل هذه الجملة خلافا للشافعي ثم الحاجة
الى التفصيل وتمييز هذه الجملة والجملة عند الشافعي ان
الاكراه الباطل اذا جعل عذرا في الشريعة كان مبطلا للحكم
عن المكره اصلا فعلا كان او قولا لما قلنا ان الاكراه يبطل
الاختيار وصحة القول بالقصد والاختيار ليكون ترجمة عما في
الضمير فيبطل عند عدمه والاكراه بالحبس مثل الاكراه بالقتل
عنده الا ترى انه يعدم الرضا وتحقيق العصمة في دفع الضرر
عنه عند عدم الرضا فيبطل البيع والاقارير كلها واذا وقع

الاكراه على الفعل فاذا تم الاكراه بطل حكم الفعل عن الفاعل
وتمامه بان يجعل عذرا لمحو الفعل فان امكن ان ينسب الى المكره
نسب اليه والا فبطل حكمه اصلا ولهذا قال في الاكراه على اتلاف
المال ان الضمان على المكره وقال في الاقوال كلها انها تبطل
وقال في اتلاف صيد الحرم والاحرام والافطار انه لا شيء على
الفاعل لكن الجزاء على المكره وقال في الاكراه على الزنا انه يجب
الحد على الفاعل لانه لم يحل به الفعل وكذلك قال في المكره على
القتل انه يقتل لما قلنا واما المكره فانما يقتل بالتسبيب وقال لما صح
في الاكراه على الاسلام ان المكره اذا كان ذميا لم يصح اسلامه
وان كان حربيا صح لان اكراه الذمي باطل واكراه الحربي جائز
فعد الاختيار قايما وكذلك القاضي اذا اكره المديون على بيع
ماله فباعه صح لان الاكراه حق وكذلك المولي اذا اكره فطلق
صح لما قلنا وذلك بعد المدة عنده وقد ذكرنا نحن ان الاكراه
لا يعدم الاختيار لكنه يعدم الرضا في السبب ويعدم الرضا
في الحكم دون الاختيار وكان دون الهزل وشرط الخيار ودون
الخطا لكنه يفسد الاختيار فاذا عارضه اختيار صحيح وجب
ترجيح الصحيح على الفاسد ان امكن فيجعل الاختيار الفاسد

معدوما في مقابلته واذا جعل معدوما صار بمنزلة عديم الاختيار
فيصير آلة للمكره فيما يحتمل ذلك وفيما لا يحتمله لا يستقيم الى
المكره فلا يقع المعارضة في استحقاق الحكم فيبقى منسوبا الى
الاختيار الفاسد لانه صالح لذلك وانما كان يسقط بالترجيح
الا ترى ان هذا القدر من الاختيار يصلح للخطاب وصارت
التصرفات كلها منقسمة الى هذين القسمين الاقوال قسم واحد
ان المتكلم فيها لا يصلح آلة لغيره فاقتصر عليه والافعال
قسمان احدهما مثل الاقوال والثاني ما يصلح ان يكون الفاعل فيه
آلة لغيره والاقوال قسمان ايضا ما يحتمل الفسخ فيتوقف
على الرضا وما لا يحتمل الفسخ ويتوقف على القصد والاختيار
دون الرضا والاكراه نوعان كامل يفسد الاختيار ويوجب
الالجاء وقاصر يعدم الرضا ولا يوجب الالجاء والحرمات
انواع حرمة لا تنكشف ولا يدخلها رخصة بل هي محكمة وحرمة
تحتمل السقوط اصلا وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها
تحتمل الرخصة وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط بعذر
الكره واحتملت الرخصة ايضا وجملة الفقه فيه ما قلنا ان الاكراه
لا يوجب تبديل الحكم بحال ولا تبديل محل الجناية ولا يوجب

سدىل النسبة الا ان الطريق واحد وهو ان يجعل المكره آلة
للمكره ولا وجه لنقل الحكم بدون نقل الفعل ولا وجه لنقل
الفعل ذاته الا بهذا الطريق فان امكن والا وجب القصر وفي
الاقوال كلها لا يصلح ان يتكلم الرجل بلسان غيره فاقتصر
على المتكلم ثم ينظر فان كان من جنس ما لا ينفسخ ولا يتوقف
على وجود الرضا والاختيار لم يبطل بالكره مثل الطلاق و
العتاق والنكاح لان ذلك لا يبطل بالهزل وهو ينافي الاختيار
والرضا بالحكم ولا يبطل بخيار الشرط وهو ينافي الاختيار
اصلا فلان لا يبطل بما يفسد الاختيار والرضا بالحكم اولى
واذا اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع فان الطلاق يقع والمال
لا يجب لان الاكراه لا يعدم الاختيار في السبب والحكم جميعا ويعدم
الرضا بالسبب والحكم جميعا والتزام المال ينعدم عند عدم
الرضا فكان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه بل وقع
كطلاق الصغيرة على مال بخلاف الهزل عند ابي حنيفة رحمه الله
لانه يعدم الرضا والاختيار جميعا بالحكم ولا يمنع الرضا و
الاختيار في السبب واذا كان كذلك صح ايجاب المال فيتوقف الطلاق
عليه كشرط الخيار فانه لما دخل على الحكم دون السبب وجب توقف

الطلاق على المال كذلك ههنا واما عندهما فان الاكراه يعدم الرضا
بالسبب والحكم ولا يمنع الاختيار فيهما ايضا فلم يصر الى المال
لعدم الرضا بلزوم المال فكان لم يوجد فوقع بغير مال بخلاف
الهزل لانه يعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب وعندهما
ما يدخل على الحكم دون السبب لا يؤثر في بدل الخلع اصلا كشرط
الخيار وما دخل على السبب يؤثر في المال دون الطلاق لانه لا يجب
الا بالشرط فكان في الايجاب مثل الهزل وبعد صحة الايجاب
يتبع الطلاق الذي هو المقصود واما الذي يحتمل الفسخ
ويتوقف على الرضا مثل البيع والاجارة فانه ينعقد على المباشر
ايضا الا انه يفسد لعدم الرضا ولا يصح الاقارير كلها لان
صحتها تعتمد قيام المخبر به وقد قامت دلالة العدم وهذا
بخلاف اقارير السكران فانها تصح لما على ما قلنا لان السكر
لما لم يصلح عذرا لم يصلح دلالة على المخبر به بل جعل دلالة
على الرجوع وبخلاف السكران اذا ارتد فان امراته لا تبين
ويجعل السكر دلالة على عدم المخبر به لان الردة يحتمل محض
الاعتقاد وقد وقع فيه الشك والشبهة فلم يثبت وما يعتمد
العبارة لا يبطل بالشبهة ايضا والكامل من الاكراه

والقاصد في ذلك سوآء والقسم الذي يصلح ان يكون فيه آلة لغيره
مثل اتلاف المال واتلاف النفس لانه يحتمل ان ياخذه فيضرب به
نفسا او مالا فيتلفه فان كان عليه ما اوجب حرجه وجب به
القود في النفس بالاجماع وليس في ذلك تبديل محل الجناية ايضا
فلذلك جعل آلة كالطريق الذي قلنا صار ابتداء وجود الفعل
مضافا اليه فلزمه حكم الفعل ابتداء وخرج المكره من الوسط
ولذلك وجب القصاص على المكره ولذلك قلنا فيمن اكره على
رمي صيد فرماه فاصاب انسانا ان الدية على عاقلة المكره
والكفارة عليه لان الدية ضمان المتلف والكفارة جزاء
الفعل المحرم لحرمة هذا المحل ايضا وكذلك اتلاف المال
نسب الى المكره ابتداء وهذه نسبة نسبت شرعا لما قلنا
وهذا كالامر فانه صح استقام نقل الجناية به ايضا لمن
امر عبده بان يحفر بيرا في فنائه وذلك موضع اشكال
قد يخفى على الناس انه ملكه او حق المسلمين فحفر فوقع
فيه انسان ومات ان المولى هو القاتل لما قلنا من صحة الامر
وكذلك اذا استاجر حرا او استعان به وذلك موضع اشكال
ولم يعلم فان ضمان ما عطب به على الامر استحسانا لما قلنا

اذا
من صحة الامر اذا كان في جادة الطريق لا يشكل حاله فبطل الامر
واقتصرت الجناية على المباشر وكذلك من قتل عبد غيره بامر
المولى انتقل الى المولى نفس القتل في حق حكمه كانه باشره لانه
موضع شبهة بخلاف ما اذا امر حرا او عبدا لآخر فان الضمان
على المباشر والاكراه صحيح بكل حال فوجب نسبة الفعل
الى الذي اكرهه واما الاكراه الذي لا يوجب الالجاء فلا يوجب
النقل لانه لا يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار والمشيئة فلذلك
لم يجعل آلة له واما القسم الذي لا يحتمل ان يجعل الفاعل فيه
آلة لغيره فذلك مثل الاكل والوطء والزنا لان الاكل بفم
الغير لا يتصور وكذلك الزنا وكذلك اذا كان نفس الفعل مما
يتصور ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره صورة الا ان المحل غير
الذي يلاقيه الاتلاف صورة وكان ذلك يستقبل بان يجعل
آلة فيبطل ذلك بطل واقتصر الفعل على المكره لان المحل اذا
تبدل كان في تبدله بطلان الاكراه لان الاكراه لا اثر له في
تبديل المحل وفي تبديل المحل خلاف المكره وفي خلافه بطلان
الاكراه واذا بطل اقتصر الفعل على الفاعل وعاد الامر
الى المحل الاول وبطل التبديل وذلك مثل اكراه المحرم على قتل

الصيد او اكراه الحلال على قتل صيد الحرم ان ذلك الفعل يقتصر
على الفاعل لان المكره انما حمله على ان يجني على الاحرام نفسه او على
دين نفسه وهو في ذلك لا يصلح آلة لغيره ولو جعل آلة لتبدل
محل الجناية فتصير محل الجناية احرام المكره ودينه ولهذا قلنا
ان المكره على القتل يأثم لان القتل من حيث انه يوجب المأثم
جناية على دين القاتل وهو في ذلك لا يصلح آلة فيصير محل
الجناية دين المكره لو جعل آلة وصار في حق الحكم المكره
فاعلا وصار المكره في حق المأثم فاعلا فقيل له لا تفعل
وصار المكره آثما لانه اختار موته وحققه بما في وسعه
فلحقه المأثم والمأثم يعتمد عزائم القلوب اذا اتصلت
بالفعل ولهذا قلنا في المكره على البيع والتسليم ان تسليمه
يقتصر عليه وان كان فعلا لان التسليم تصرف في البيع وانما
أكره ليتصرف في نفسه بالاتمام وهو فيه لا يصلح آلة ولو بيع صح
جعل آلة لتبدل المحل ولتبدل ذات الفعل لانه حينئذ يصير
غصبا محضا وقد نسبناه الى المكره من حيث هو غصب واذا
ثبت انه امر حكمي صرنا اليه استقام ذكر فيما لا يحصى فقلنا ان
المكره على الاعتاق بما فيه الجاء هو المتكلم ومعنى الالجاء ههنا

فهو منقول الحل الذي اكرهه لانه منفصل في الجملة محتمل للنقل
باصله واما بيان ما ذكرنا من تقسيم الحرمات فان القسم
الاول هو الزنا بالمرأة والقتل والجرح لا يحل ذلك بعذر
الكره ولا يرخص فيه لان دليل الرخصة خوف التلف والمكره عليه
والمكره عليه في ذلك سواء فسقط المكره في حق ساواه دم المكره
عليه للتعارض وفي الزنا فساد الفراش وضياع النسل وذلك
بمنزلة القتل ايضا الا ترى ان من قيل له لنقتلنك او لتقطعن
يدك حل له ذلك لان حرمة نفسه فوق حرمة يده عند التعارض
ويد غيره ونفسه سواء والحرمة التي تحتمل السقوط اصلا
هي حرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان الاكراه الملجئ يوجب
اباحته لان حرمة هذه الاشياء لم يثبت بالنص الا عند الاختيار
قال تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه
وقال فمن اضطر غير باغ ولا عاد واذا كان التحريم في الاصل
ثبت مقيدا بالاختيار كان حال الاضطرار خارجة عن التحريم
فبقي على الاباحة المطلقة كالذي يضطر الى ذلك لجوع
او عطش الا ترى ان هو التحريم يعود الى المتناول من حيث
في المأكول والمشروب قال تعالى ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة

فهل انتم منتهون وعن الخبائث قال ويحرم عليهم الخبائث فاذا
الجأه الى فوت الكل كان فوت البعض اولى من الكل على مثال
قولنا لنقطعن يدك [illegible] او لنقتلنك بخمر فاذا
سقطت الحرمة اصلا كان الممتنع عن تناوله وهو المكره
مضيعا لدمه فصار اثما وهذا اذا تم الاكراه فاما اذا
قصر لم يحل له التناول لعدم الضرورة الا انه اذا تناول
لم يحد لانه لو تكامل وجب الحل فاذا صار شبهة بخلاف
المكره على القتل بالحبس اذا قتل فانه يقتص لانه لو تم لم يحل
لكنه انتقل عنه فاذا قصر لم ينتقل ولم يصر شبهة واما
الذي لا يسقط ويحتمل الرخصة فمثل اجراء كلمة الكفر على
اللسان والقلب مطمئن بالايمان فان هذا ظلم في الاصل
لكنه رخص فيه بالنص في قصة عمار بن ياسر وبقي الكف
عزيمة لحديث خبيب وذلك ان حرمته لا تحتمل السقوط
وفي هتك الظاهر مع قرار القلب ضرب جناية لكنه دون
القتل لان ذلك هتك صورة وهذا هتك صورة ومعنى فوجبت
الرخصة وبقي الكف عنه عزيمة لبقاء الحرمة بنفسها فاذا صبر
فقد بذل نفسه لاعزاز دين الله وكان شهيدا واذا اجرى

فقد رخص الادنى صيانة للاعلى وكذلك هذا في سائر حقوق الله تعالى
مثل افساد الصلوة والصوم وقتل صيد الحرم او في الاحرام
لما قلنا وكذلك في استهلاك اموال الناس يرخص فيه بالاكراه
التام لان حرمة النفس فوق حرمة المال فاستقام ان يجعل
وقاية لها ولكن اخذ المال واتلافه ظلم وعصمة صاحبه فيه قائمة
فبقي حراما في نفسه لبقاء دليله والرخصة ما تستباح بعذر
مع قيام المحرم فاذا صبر حتى قتل فقد بذل نفسه لدفع الظلم
ولاقامة حق محترم فصار شهيدا وكذلك المراة اذا اكرهت
على الزنا بالقتل او القطع رخص لها في ذلك لان ذلك تعرض
لحق محترم بمنزلة سائر حقوق الله تعالى وليس في ذلك معنى
القتل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا قلنا انها اذا اكرهت
على الزنا بالحبس انها لا تحد لان الكامل يوجب الرخصة فصار
القاصر شبهة بخلاف الرجل فصار هذا القسم قسمين قسم
حق الله تعالى في الايمان القائم لا يحتمل السقوط بحال الا ترى
انه لما لم يكن في العبد ضرورة لم يحتمل الرخصة بالتبديل
ودخلت الرخصة في الاداء للضرورة ولما سبق ان اصل الشرع
التوحيد والايمان فالاصل فيه الاعتقاد والاداء فيه ركن

ضم اليه فصار عمدة الشرع واساس الدين الذي لا يحتمل
السقوط والتعدي من البشر بحمد الله وصار غيره
عرضة للعوارض وما كان من حقوق العباد من جنس
ما يحتمل السقوط من حقوق الله تعالى قسما اخر انه يحتمل
السقوط باصله لكن دليل السقوط لما لم يوجد وعارضه
امر فوقه وجب العمل به باسقاط الرخصة والعمل به وجب
باصله بان جعل اصله عزيمة وهذا كمن اصابته مخمصة
حل له تناول طعام غيره رخصة لا اباحة مطلقة حتى
اذا ترك فمات كان شهيدا بخلاف طعام نفسه واذا
استوفاه ضمنه لكونه معصوما في نفسه وكذلك مثل
تناول محظور الاحرام عن ضرورة بالمحرم انه يرخص له
ويضمن الجزاء فكذلك هاهنا . والله اعلم بالصواب

اتفق الفراغ من كتابته في وقت الضحى يوم الاربعاء ثامن
شهر رمضان عظم الله قدره سنة ثمان وسبعين وسبعمائة
على يدي العبد الضعيف ابرهيم بن موسى الحسني
غفر الله له ولوالديه ولجميع المومنين والمومنات

Süleymaniye U. Kütüphanesi
Kısmı Fatih
Yeni 1
Eski kayıt no 1230

ملو الثاني هذا التركيب لدفع البلغم وتحليل الرياح وفتح السدد واجزاءه هذه

تربد معندى مجوف وابيض الداخل
بلغمز درهما بحك الداخل والخارج بالسكين

وزنجبيل بلدى صحيح
ستة دراهم

وسكر نبات
خمسة درهما

مصطكى حسن
اربعة دراهم

ويدق الاجزاء فردا فردا ويعده بوزن كل واحد ويدلك التربد بسته دراهم
بدهن اللوز وبعده تخلط الجميع وشربته ثلثة دراهم تخلط بالعسل وتستعمل في وقت الصبح
ويحذر الماء البارد حتى لا يبلغ اعقاره نفعه ان شاء الله تع والسلام

باشاغريسنجون

درسر چلمو بكي چلمكه صربسر كوفويا مزايجولة كوبكده ... بو صربسر كيله قبنده اغزنه جام قمابيله بركوره
چام تكمز يله قبنده ملجه اولنجه ودخى بكرم جانه جعز وبكرم درهم دارچينى وبكرم درهم قرنفل و بر
اوچ كشنيح وبر اوچ چيرك اوتى وبر اوچ بويه بوبه وچيرك اوتنه وكشنيح دوكه بربا كه قويه دارچينى به
وجوزه ومرسنله برباكه قويه اول چيرك اوتنه وبوبه وكشنيح برقه برز قيننه وار وكه اشى اونلرى قويه
وكلا صو به صحبه وار شنه شكراكه باشنه اوزره سيلكه تخوز واغزن كنركه صكر احوقون ... قسنه

بعنز درهم
اندروز

اوج بعنز درهم
سركه

اكسنه بر صر چلو حملكه قويه اعزنه جيبه قوغه كعه جلوره

اندن هكز شنزه بعنز درهم سركبه بعد الى درهم شكر بوم اكر عز درهم بال قشه

[illegible]